LA PROPIEDAD EN SANTO TOMAS DE AQUINO

I

1. Muchas veces el contraluz sirve para que podamos apreciar mejor el perfil de las cosas, y para que así enfocadas nos descubran lo que de ellas queda en zonas sombreadas, de las que nada lograríamos discernir si las miramos en la dirección de la luz por chocar ésta precisamente con los objetos sombreantes.

Esta opción se convierte en necesidad si, avanzando precipitadamente por un sendero de Oriente a Poniente, llegamos a un punto en el cual nos sentimos perdidos. Entonces debemos detenernos y, situándonos en un otero, necesitamos mirar atrás hacia nuestro punto de partida, a través de la arboleda que nos sombrea, tratando de situar la encrucijada donde perdimos el buen camino y hacia la cual deberemos desandar para, desde allí, volver a avanzar en la dirección debida.

Hoy en muchas cuestiones, y entre ellas en el tema del derecho de propiedad, nos encontramos en una situación semejante.

Son múltiples las encrucijadas, a partir de las cuales el pensamiento moderno se ha ido dispersando por distintos y errados caminos que nos han llevado al borde de precipicios insalvables, o a perdernos entre las fragosidades de unas gargantas sin salida rodeadas por paredes verticales.

En la noche sin luna de la crisis de la Cristiandad, cuando las estrellas quedaron cubiertas por las nubes del nominalismo, y cuando la brújula del humanismo se desvió del norte teocéntrico que en su caminar había orientado al hombre occidental, éste se halló sumido en la oscuridad, y los nuevos caminos, por los que a partir de entonces ha venido transitando, comprendemos hoy que nos abocan hacia el abismo.

Entre los exploradores que nos lo mostraron, en política y en derecho, tenemos a los pactistas de los siglos XVII y XVIII y, entre éstos en especial y por orden cronológico, a Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau. Situándonos en el punto donde ellos nos señalaron el arranque de su respectivo camino, y percatados de a dónde nos han conducido, conviene que miremos hacia la luz del amanecer del siglo XIII, hasta reencontrar a Santo

Tomás de Aquino. Con él trataremos de contemplar y comprender la justa configuración del derecho de propiedad y sus verdaderos fundamentos.

2. Hobbes (1588-1679), situado en un mundo nominalista, al nivel del «realismo» político de Maquiavelo, sintiendo el mismo pesimismo respecto la moral del hombre que Lutero y en especial de Calvino (1), contemplaba la sociedad en un momento en que ya en la ciencia había alboreado el método experimental que permitió a Bacon y a la escuela de Pavía, donde trabajó Galileo, someter la naturaleza física a la acción analítica y sintética del pensamiento humano (2).

Aplicándolo a la política y al derecho, Hobbes (3) aisla al hombre en su estado de naturaleza, en guerra de todos y cada uno contra todos cuando «nada puede ser injusto», y, por tanto, «no existe propiedad, no hay dominio en que pueda ejercerse, no hay distinción entre lo *mío* y lo tuyo; sólo aquello que se puede retener pertenece a cada hombre, únicamente mientras pueda conservarlo». A su juicio (4), donde «no existe o no ha sido erigido un poder coercitivo, es decir, allí donde no hay República [*Civitas*], no existe propiedad, todos tienen derecho a todas las cosas», pues «la naturaleza de la justicia consiste en observar las convenciones válidas; pero la validez de las convenciones no comienza sino con constitución de un poder civil suficiente para forzar a los hombre a observarlo... «en ese momento comienza la propiedad». «La ciudad (o sociedad civil) la propiedad de los bienes y la justicia —dice el texto latino, anterior al inglés— nacen, pues, al mismo tiempo.»

En consecuencia, al constituirse la sociedad civil, «es atributo de la soberanía el pleno poder de prescribir las reglas por las cuales cada uno conocerá de qué bienes puede gozar y qué acciones puede realizar sin ser molestado por los otros sujetos. Por eso la propiedad —de la que aquí se trata— siendo necesaria para la paz y dependiente del poder soberano, es obra de este poder ordenado a la paz pública. Estas reglas que determinan la propiedad (o el *meum* y el *tuum*), así como lo que es *bueno* o *malo, legítimo* o *ilegítimo*, en

---

(1) Cfr. nuestro estudio, «La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVII, Hobbes y Locke», en *Verbo*, 119-120, noviembre-diciembre 1973, páginas 903 y sigs.

(2) Cfr. MICHEL VILLEY: «La formation de la pensée juridique moderne», en *Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit*, París, Les Ed. Montchretien, 1968, parte V, II, capítulo I, A, págs. 655 y sigs., y *Juicio de conjunto*, págs. 579 y sigs.

(3) THOMAS HOBBES: *Leviathan*, cap. XIII, *in fine*; cfr. ed. francesa, con introducción y notas de François Tricaud, París, Sirey, 1971, pág. 126.

(4) HOBBES: Op. cit., cap. XV, pág. 144.

los actos de los sujetos, son las leyes civiles, es decir, las leyes de cada República en particular».

Es decir, en síntesis, para Hobbes:

> a) La propiedad, como la sociedad civil y la determinación de la justo y lo injusto, tienen como fundamento la necesidad de salvaguardar la paz entre los hombres, señalándoles la esfera de «lo tuyo y lo mío».
>
> b) El derecho, lo justo y lo injusto sólo nacen de las convenciones, pero la validez de éstas dependen de la constitución de un poder civil capaz de imponer su observancia.
>
> c) Así, todo el derecho depende del poder público, que impone el cumplimiento de las convenciones, constituye el derecho de propiedad y establece sus reglas. Estas, por consiguiente, no son sino las del derecho positivo, dependientes del Estado, es decir, de *Leviathán* (5).

3. Locke (1632-1704), a diferencia de Hobbes, colocó la propiedad privada en una esfera que el poder público —instituído para conseguir el mayor bienestar posible de los súbditos— no podía invadir, justificando de este modo esa no injerencia (6):

> «... aunque al entrar en sociedad renuncian los hombres a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo de que disponía en el estado de naturaleza y hacen entrega de los mismos a la sociedad para que el poder ejecutivo disponga de ellos, según lo requiera el bien de esa sociedad, y habida cuenta de que el propósito de todos los que la componen es sólo salvaguardarse mejor en sus personas, libertades y propiedades (ya que no puede suponerse que una criatura racional cambie deliberadamente de estado para ir a otro peor), no cabe aceptar que el poder de la sociedad política, o de los legisladores instituídos por ella, pretenda otra cosa que el bien común, hallándose obligado a salvaguardar las propiedades de todos mediante medidas contra los defectos anteriormente señalados, que convierten en inseguro e intranquilo el estado de naturaleza...»

---

(5) HOBBES, cap. XVIII, 7, págs. 185 y sigs.

(6) JOHN LOCKE: *Dos tratados sobre el gobierno de los pueblos*; Trat. II: *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. X, § 131; cfr. ed. en castellano, Aguilar, Madrid, 1969, páginas 96 y sigs.

Locke, por lo tanto, parte de que existe una especie de «derecho natural» de propiedad, anterior al pacto y que entra en la justificación de éste.

Con referencia al estado de naturaleza, lo explica de la siguiente manera:

> «Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia persona» ... «Podemos afirmar también que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y, por ello, la ha convertido en propiedad suya» ... «ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe suficiente cantidad de la cosa para que la usen los demás» (7).

Pero: «...la misma ley natural, que de esa manera nos otorga el derecho de propiedad, pone al mismo tiempo un límite a ese derecho»: ... «El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede de ese límite no le corresponde al hombre y corresponde a la parte de los demás» (8) .... «La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad» (9) ... «La manera de ser de la vida humana trae necesariamente como consecuencia la propiedad particular porque para trabajar hacen falta materiales para hacerlo» (10).

El hombre «debía procurarse por consumir lo recogido antes de que se echase a perder, pues de lo contrario ello querría decir que había tomado más que la parte que le correspondía, robando así a los demás». Pero, también podía «hacer uso de la cantidad recogida regalando una parte a cualquier otra persona, a fin de evitar que se echase a perder inútilmente en posesión suya. Tampoco dañaba a nadie haciendo un trueque de ciruelas, que se pudrían al cabo de una semana, por nueces, que se mantendrían comestibles un año

(7) LOCKE, II, cap. V, § 26, pág. 23.
(8) *Ibid*, II, cap. V, § 30, págs. 25 y sigs.
(9) *Ibid*, § 31, pág. 25.
(10) *Ibid*, § 34, pág. 28.

entero: en uno y otro caso no malgastaba los recursos que podían servir a todos, puesto que nada se destruía sin provecho para nadie entre sus manos. Tampoco atropellaba el derecho de nadie si entregaba sus nueces a cambio de un trozo de metal» ... «si cambiaba sus ovejas por conchas, o una parte de la lana por una piedrecita centelleante o por un diamante» ... «podía amontonar de estos artículos todos los que quisiese; no se excedía de los límites justos de su derecho de propiedad, por ser muchos los objetos que retenía en su poder, sino cuando una parte de ellos perecía inútilmente en sus manos» (11).

4. En el estado de *sociedad civil*, según Locke, por «acuerdo y consenso mutuos», las diversas ligas y Estados «renunciaron de una manera expresa o tácita a toda pretensión y derecho a la tierra que se hallaba ya en posesión de otros miembros de las ligas» (12); «los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada o desigual»; así, por un «acuerdo común», «los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente, y sin daño para nadie, mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en mano del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor» (13).

Leo Straus (14) ha hecho resaltar la paradoja de que cuando, según Locke, «el crecimiento de la población y de los recursos, mediante el empleo del dinero, hicieron que la tierra adquiriese cierto valor» y «el descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones», en lugar de ser reemplazada la ley de la naturaleza por reglas bastante más severas que limitase el derecho de acumular tanto dinero como placiera, ocurriera lo contrario. Explicándose esta paradoja porque Locke estimó que la ampliación del ámbito del dominio *resulta favorable al bien común, al bienestar público y a la prosperidad temporal de la sociedad.* Leo Straus (15), interpretando este pensamiento de Locke, explica que, a juicio de éste, «la abundancia real no se instaurará si el individuo no se halla esti-

(11) LOCKE, § 46, pág. 37.

(12) *Ibid*, § 45, pág. 36.

(13) *Ibid*, § 50, pág. 39.

(14) LEO STRAUS: *Droit Naturel et Histoire*, vers. francesa, Plon, París, 1954, capítulo V, *b*, pág. 250.

(15) *Ibid.*, Loc. últ. cit., págs. 251 y sigs., que cita como base de la interpretación los §§ 34, 37, 38, 40-44, 48-49, 107, 124 y 131 del II Tratado, y otros textos de la *Essay* del propio LOCKE.

mulado por un aguijón que le incite a adquirir más de lo que puede utilizar». «Si el objetivo del gobierno no es sino *la paz, la seguridad y el bien público*» y «si el bien público se identifica con la abundancia, si la abundancia requiere la emancipación del deseo de adquirir, y el deseo de adquirir se extingue necesariamente cada vez que los beneficios que se consiguen con su satisfacción no pertenecen de modo seguro a quienes lo han merecido, si todo esto es verdad, resulta que el fin que persigue la sociedad civil es *la salvaguardia de la propiedad*» y más precisamente de la «*propiedad dinámica*».

Por ese camino el *liberalismo económico* —preconizado en el siglo siguiente por Adam Smith— y el *capitalismo*, son consecuencias inevitables, si, según afirma Locke, la propiedad está por encima de la sociedad civil, y precisamente, la propiedad que el Estado debe salvaguardar es, según resulta de su exposición, aquella que produce el incremento de riqueza, base del bienestar. Como sigue observando Leo Straus (16), con esas premisas: «La propiedad que debe ser *salvaguardada* por la sociedad civil no es la propiedad *estática* —la pequeña explotación rural heredada del padre y que se legará a los hijos— sino la propiedad *dinámica*». El pensamiento de Locke está perfectamente expresado por estas palabras de Madison: "La protección de las (diferentes y desiguales facultades de *adquirir* la propiedad) es el primer objetivo del gobierno".»

Así, continúa Leo Straus, «la doctrina de la propiedad de Locke es hoy directamente inteligible si se la considera como la doctrina clásica del *espíritu del capitalismo*», «es decir, que el bienestar público que requiere la emancipación y la protección de las facultades dispositivas viene a significar que acumular tanto dinero y riquezas como se quiera es bueno o justo, es decir, intrínsecamente justo por naturaleza».

Notemos que, como recientemente hemos comentado (17), la posición de Locke en lo referente al derecho civil de propiedad, no deja de presentar aporías, ni tampoco la función de salvaguardia de este derecho que asigna al Estado. En efecto:

> — ¿Por qué el pacto se refiere a la conservación de las propiedades y no a su disfrute por todos igualitariamente?
>
> — Si la finalidad del Estado es la consecución del mayor bienestar de la comunidad, ¿por qué su función es la de defender el libre juego de esa actividad de los individuos y no la de asumirla directamente?
>
> — Si los hombres son iguales políticamente, ¿por qué no han de

(16) LEO STRAUS: Op. cit., cap. V, *b*, págs. 255 y sigs.

(17) «La nueva concepción de ...», 23, *Verbo*, 119-120, pág. 944.

serlo también económicamente?, ¿no es acaso indispensable esa última igualdad para que realmente se produzca la primera?

5. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) estimó que los hombres nacen libres e iguales y son naturalmente buenos (18), provistos de todo vicio, morales y, por lo tanto, capaces de llegar a ser buenos o malos sometidos a una causalidad mecánica, a través de una serie de accidentes naturales, por los que la razón les lleva a consecuencia de las necesidades elementales de su curpo. Progresan, en un proceso necesario, al compás de las nuevas necesidades que se les van creando, y así entran en conflicto entre sí por el desigual ejercicio del derecho de apropiación de la tierra cultivable, causa originaria de la explotación de los pobres por los ricos (19).

Para Rousseau (20) la igualdad es una consecuencia de la libertad originaria de todos los hombres. Las desigualdades sociales son hijas de la fuerza, por una parte, y de la cobardía, por otra. Libertad e igualdad, en ese mundo ideal del ginebrino, son así el anverso y el reverso de la misma cosa.

De modo mágico el *contrat social* salva esa igualdad y esa libertad, a pesar de la *alienation totale* que comporta, al sellarse entre los asociados, que enajenan sus derechos sin ninguna reserva, permaneciendo, sin embargo, libres e iguales, al quedar todos sujetos a la ley de la mayoría, sometiendo cada uno «su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general» (21).

Notemos que para Rousseau:

a) Hay un derecho natural anterior al contrato social que éste debe reintegrar en toda su pureza referente a la libertad y la igualdad. Respecto de ésta distingue dos especies de desigualdad (22): una, que denomina *natural* o *física*, «porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas del cuerpo y de cualidades de la inteligencia y del alma»; otra, que denomina desigualdad *moral* o *política*, que consiste «en

(18) ROUSSEAU, discurso acerca de *Quelle est l'origine de l'innégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*, I parte; cfr. al final de la edición *Du contrat social*, U. G. de Ed., París, 1963, págs. 255 y sigs.

(19) ROUSSEAU: *Du contrat social*, lib. I, cap. IX; cfr. ed. cit., págs. 66 y sigs.

(20) *Ibid.*, *Du contrat...*, caps. I, II y III, págs. 49 y sigs.

(21) *Ibid.*, *Du contrat...*, lib. I, cap. VI, págs. 60 y sigs.

(22) ROUSSEAU: «Discours sur l'origine...», en *A la Republique de Geneve...*, páginas 233 y sigs.

los diferentes privilegios de los que algunos gozan en perjuicio de los otros, con ser más ricos, con más honores, más poderosos que ellos, o incluso en hacerse obedecer» (23). La desigualdad, «que era casi nula en el estado de naturaleza», «la desigualdad moral, autorizada sólo por el derecho positivo, es contraria al derecho natural siempre que no concurra en igual proporción con una desigualdad física» (24.)

b) Y, esta igualdad debe tener su salvaguardia en el contrato social, que él confía en la voluntad general, por la cual —como ha hecho notar Yves Simon (25)— «el Estado se constituye con la rendición incondicional de la libertad propia a una voluntad general, con la que se identifica la propia voluntad de un modo casi místico, de tal manera que, al obedecer a la voluntad del pueblo solamente, uno permanece tan libre como en el estado de independencia nativa. Este cuadro de identificación de las dos voluntades, individual y general, proporcionó a la clase naciente un arma poderosa en su lucha contra las instituciones de privilegio. La idea de emanciparse de las viejas ataduras y el no menos cierto propósito de formar un Estado altamente centralizado y racional fueron proporcionados de hecho, por la ideología de la voluntad general. Inmediatamente siguió un período de terrorismo...»

6. Un nuevo positivismo se impone de este modo. La voluntad del Estado se hace ley. Pero el mismo Estado, impulsado por la voluntad de la mayoría, tenderá a juzgar excesivas las propiedades de quienes tengan más del promedio de quienes integren la mayoría. Pero, todo este poder será manipulado por quienes detenten las riendas del Estado, aunque sea al precio de los brindis y concesiones demagógicas que precisen para la obtención de los votos de los plácemes necesarios para seguir conservando el poder en sus manos.

El problema tiene más hondura, que no escapó a Proudhon. El mismo que, en 1840, había afirmado «la propiedad es un robo», años más tarde, en 1862, en una de sus obras póstumas (26), preguntaba y comentaba: «¿Ha creado el legislador la propiedad? ¿Con qué motivos? ¿Con qué autoridad? No se sabe nada. Si el legislador, por un acto de su voluntad, ha instituído

(23) ROUSSEAU: «Discours», I parte, pág. 252.

(24) *Ibid*, II parte, al final, pág. 330.

(25) YVES SIMON: *La tradición de la ley natural*, cap. IV; cfr. ed. en castellano, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1968, págs. 98 y sigs.

(26) P. J. PROUDHON: *Teoría de la propiedad*, cap. VIII; cfr. trad. al castellano de G. Lizarraga, Ed. Libr. Victoriano Suárez, Madrid, 1879, pág. 211.

la propiedad, lo mismo el legislador puede anularla y *cambiar las herencias*, como dice M. Laboulaye: en este caso la propiedad no es más que una ficción legal, un arbitrio, tanto más odioso, cuanto que excluye a la mayoría del pueblo».

Después de explicar que su anterior «negación teórica de la propiedad era el preliminar obligado de su confirmación y de su desarrollo práctico», lanzó esta pregunta (27):

> «¿Es cierto que el Estado, después de haberse constituído sobre el principio de separación de poderes, requiere un contrapeso que le impida oscilar y hacerse enemigo de la libertad; que este contrapeso no puede encontrarse ni en la explotación del suelo en común, ni en la propiedad condicional, limitada, dependiente, feudal, porque esto equivaldría a colocar el contrapeso en la potencia misma que se quiere contrarrestar, lo cual es absurdo; al paso que lo encontramos en la propiedad, absoluta, es decir, independiente, igual al Estado en autoridad y soberanía?» ... «A condición, pues, de ser lo que la naturaleza la ha hecho, a condición de conservar entera su personalidad, su yo indomable, su espíritu de revolución y de desorden, es como la propiedad, puede ser un instrumento de garantía, de libertad, de justicia y de orden.»

Esta respuesta, brutalmente suya en la expresión, ya la había explicado capítulos antes, en que parece contemplar el Estado propugnado por Rousseau, mostrando su desequilibrio a favor del poder (28).

> «El Estado, constituído de la manera más racional, más liberal, animado de las intenciones más justas, no deja por eso de ser una potencia enorme, capaz de aplastarlo todo a su alrededor, si no se le pone un contrapeso. ¿Cuál puede ser éste? El Estado funda todo su poder en la adhesión de los ciudadanos. El Estado es la reunión de los intereses generales apoyada por la voluntad general y servido en caso de necesidad por el concurso de todas las fuerzas individuales. ¿Dónde encontrar un poder capaz de contrarrestar este poder formidable del Estado? No hay otro más que la propiedad. Tómese la suma de las fuerzas propietarias, y se tendrá un poder igual al Estado.

(27) PROUDHON: Op. y cap. cits., págs. 217 y sigs.
(28) *Ibid.*, Op. cit., cap. VI, § 1.º, págs. 147 y sigs.

»¿Y por qué, se preguntará, este contrapeso no podría encontrarse igualmente en la posesión o en el feudo? Porque la posesión o el feudo son una dependencia del Estado; porque está comprendida en el Estado, le presta el apoyo, pesa en el mismo platillo; lo que en lugar de producir el equilibrio no hace más que agravar el gobierno. En semejante sistema, el Estado está de un lado, todos los súbditos y ciudadanos con él; en el otro no hay nada. Es el absolutismo gubernamental en su más alta expresión y en toda su inmovilidad. Así lo comprendía Luis XIV, el cual procedió con completa buena fe, lógica y justicia, desde su punto de vista, cuando pretendía que todo en Francia, personas y cosas, procediese de él. Luis XIV negaba la propiedad absoluta; no admitía soberanía más que en el Estado, representado por el Rey. Para que una fuerza pueda tener a raya a otra fuerza es preciso que sean independientes una de otra, que sean dos y no una. Para que el ciudadano sea algo en el Estado, no basta, pues, que sea libre en su persona; es preciso que su personalidad se apoye, como la del Estado, en una porción de materia que posea con completa soberanía, como el Estado tiene la soberanía del dominio público. Esta condición la cumple la propiedad.

»Servir de contrapeso al poder público, contrarrestar al Estado y por este medio asegurar la libertad individual: tal será, pues, el sistema político, la función principal de la propiedad. Suprímase esta función o, lo que es igual, quítese a la propiedad el carácter absolutista que le hemos reconocido y que la distingue; impóngasele condiciones, decláresela incesible e indivisible; inmediatamente pierde su fuerza, ya no pesa nada; se convierte en un simple beneficio o título precario; es una dependencia del gobierno sin acción contra él.»

Notemos que cuando el Estado se ha convertido en el rector de la economía, a la que ayuda a girar al revés (29), produciéndose el fenómeno calificado por el marxismo de capitalismo monopolista de Estado (30), y, junto

(29) Cfr. MARCEL DE CORTE: «L'economie a l'envers», en *Itineraires*, núm. 141, marzo 1970, págs. 106 y sigs., o, en castellano, en *Verbo*, 91-92, págs. 125 y sigs.; y «El Estado en la dinámica de la economía», en *Patries-Nations-Etats, Actes du Congres de Lausanne VI*, París, 1970, págs. 121 y sig., o en castellano en *Verbo*, 87-88, págs. 675 y sigs. y en *Patrias-Naciones-Estados*, Speiro, Madrid, 1970, páginas 59 y sigs.

(30) Cfr. nuestra ponencia «Capitalismo-Socialismo-Tecnocracia», en *Verbo*, 101-102,

a él, el Estado tecnocrático (31) ha sido cuando más rápida y desorbitadamente han crecido los sectores capitalistas aliados al Estado, cuando más juego sucio se ha producido y cuando con la inflación, las discriminaciones crediticias, los permisos de exportación e importación, la fijación de precios, la determinación del destino de la tierra y de la edificabilidad de los solares han consumado las más irritantes injusticias y permitido la realización fácil y sin riesgo de las mayores operaciones de especulación aprovechando las situaciones de monopolio de hecho. Las más graves acusaciones que se lanzan contra el capitalismo corresponden a hechos que han sido posibles, en su enorme dimensión, por la colaboración del Estado intervencionista, es decir, del Estado que no se ha contentado con ser sólo árbitro y ha asumido, a la vez, el papel de actor principal.

7. Hemos visto que: para Hobbes la propiedad privada considerada en el estado natural del hombre, no era ni podía ser justa ni injusta; que, según Locke, era justa naturalmente en cuanto no se malgastaran los recursos apropiados, y que, en opinión de Rousseau, era contraria al derecho natural en cuanto atentaba contra la natural igualdad de los hombres.

Pero, los tres estaban de acuerdo en que el pacto sometía la propiedad a la ley positiva, aunque para Locke la finalidad del Estado de conseguir el mayor bienestar de la comunidad le imponía el total respeto de la propiedad privada que dinámicamente fuese aplicada al progreso económico. Apreciación, esta última, totalmente rechazada por los movimientos socialistas, que, negada esta premisa menor y sustituyéndola por la afirmación de la conveniencia del Estado intervencionista, pero manteniendo la misma premisa mayor de la sumisión al Estado en virtud del pacto ordenado al mayor bienestar universal, pudieron deducir la consecuencia contrapuesta de que la propiedad debía quedar sometida totalmente al Estado, cuando éste no la asumiera como suya. Marx y Engels (32) avanzado en la dirección de Rousseau, pero por el camino del materialismo histórico, estimaron que la *desalienación* del hombre requería primero la total abolición de la propiedad privada de los medios de producción, para el justo reparto de las plus valías, a cada uno según su trabajo, y, en la segunda fase, cuando la producción de los bienes de consumo haya alcanzado el nivel de la abundancia, a cada uno

---

enero-febrero 1970, págs. 71 y sigs., o en *Datos y notas sobre el cambio de estructuras*, 1, I, Speiro, Madrid, 1972, págs. 9 y sigs.

(31) Cfr. nuestra monografía, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Escelicer, Madrid, 1971, en especial II parte, caps. 5 y 6, págs. 61 y sigs.

(32) KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS: *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt*; cfr. vers. francesa, Ed. Sociales, París, 1950, págs. 23 y sigs.

según sus necesidades, momento en el cual ya no serán necesarios el Estado ni el derecho (33).

Si para Marx y Engels no es tampoco una justicia superior a lo positivamente dado, sino el proceso histórico del materialismo dialéctico, lo que deberá llevar a la erradicación de la propiedad privada (34), en cambio, paradójicamente, en Proudhon de última hora el equilibrio dialéctico entre el poder y la libertad, entre el Estado y los individuos, es lo que determina la necesidad social de la propiedad privada. El autor de la frase «la propiedad es un robo» llegó a este resultado después de analizar, durante bastantes años, los hechos sociales conforme un positivismo materialista, que, él mismo, confiesa inspirado en Comte.

En tanto que para los pactistas, el Estado nacido del contrato social, atendida la respectiva finalidad que atribuyen a éste y la fuerza vinculante de que le invisten, es determinante del régimen de la propiedad, en cambio ésta no es para Marx y Engels sino una incidencia dentro del mismo proceso histórico que la condena, mientras para Proudhon es requerida por una necesidad social a fin de mantener el equilibrio político, como un contrapeso inevitable, cualquiera que sea el juicio moral que el uso de la institución merezca.

Es obvio que con ninguna de estas formulaciones conseguimos elevarnos un palmo de ras de tierra. El orden moral queda ahogado: en un positivismo jurídico legal, emanado del Estado, para los primeros; en un materialismo histórico, en los segundos, y en un positivismo sociológico en el último. Las perspectivas de todos ellos son unilaterales, incompletas y, por consiguiente, resultan arbitrarias en cuanto son enfocadas desde el propio ánguio en que cada autor sitúa la cuestión, y son, a su vez, fuentes de arbitrariedades por abuso de poder, ya sea del propietario o bien del Estado, que no tienen más freno que un interés de uno u otro tipo, como si el hombre únicamente fuera un ser efímero, sin imperativos morales trascendentes, no sometido a más orden que el jurídico positivo, o sujeto tan sólo a un fatalismo histórico, o en fin sometido exclusivamente a un orden político na-

---

(33) Cfr. nuestro libro *Derecho y sociedad de masas,* II parte, cap. II, n. 67, páginas 273 y sigs., y nuestro estudio «El mito de la desaparición del Derecho», en *Verbo,* núm. 77, págs. 579 y sigs., o en *Los mitos actuales,* Speiro, Madrid, 1969, páginas 195 y sigs., o en *Algo sobre temas de hoy,* Speiro, Madrid, 1971, páginas 129 y sigs.

(34) Cfr. VLADIMIRO LAMSDORFF GALAGANE: *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual,* Porto y Cía., Santiago de Compostela, 1969, parte I, caps. II y III, páginas 51 y sigs.

tural de tipo puramente sociológico que no contempla sino todos sus instintos materiales en su recíproca concurrencia.

II

8. Santo Tomás de Aquino, en cambio, había enfocado al hombre en todas sus dimensiones, con todas sus posibilidades y limitaciones y el orden de la creación también en todos los aspectos que puedan ser cognoscibles por el ser humano. No pretendió deducirlo todo de una sola de las cualidades del hombre, disecando así su esencia; ni redujo el orden del universo a uno solo de sus aspectos: político, económico, sociológico; ni se perdió en idealismos que olvidaran las limitaciones de la naturaleza del hombre y el influjo en ella de la situación histórica concreta en que viviera, ni redujo su análisis a la mera materia en desarrollo histórico.

Para Santo Tomás de Aquino:

— El mundo está regido por la ley eterna, y de ella acepta (35) la definición que dio San Agustín: «la razón suma a la cual debemos ajustarnos siempre».

— Todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera en cuanto, por la impresión de esa ley, tienen tendencia a sus propios actos y fines (36).

— Esta ley ha llegado a nuestras mentes «como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo —tal es el fin de la *ley natural*—, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros» (37).

— «... la ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón» (38).

— «... derecho, o lo justo, es algo adecuado a otro, conforme un

(35) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, Iª-IIae, quaest 93, art. 1, *sed contra* y sol 2; cfr. ed. B. A. C., vol. VI, Madrid, 1956, págs. 90 y sig. «Lex aeterna est summa ratio cui semper obtemperandum est».

(36) SANTO TOMÁS: *Summa...*, Iª-IIae, quaest 91, art. 3, resp., pág. 54: «... omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in propius actus et fines».

(37) *Ibid*, págs. 54 y sig.: «quasi lumen rationis naturales, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis».

(38) *Ibid*, quaest 93, art. 3, sol 2, pág. 95: «lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam...».

cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primero, atendida la naturaleza misma de la cosa, y esto es derecho natural». «Segunda, por convención o común acuerdo, ya sea por convenio privado, por consentimiento de todo el pueblo que lo considera como adecuado o cuando lo ordena el príncipe, y esto es derecho positivo» (39).

— «... el derecho o lo justo natural es aquello que por su naturaleza es adecuado o ajustado a otro. Esto puede acontecer de dos modos. Primero, considerando la cosa absolutamente y en sí misma: así el macho por su naturaleza, se acomoda a la hembra para engendrar de ella; y los padres al hijo, para alimentarle. Segundo, considerando la cosa no absolutamente en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias... y por eso el derecho llamado natural, en el primer sentido, es común a nosotros y a los restantes animales... Pero como sea que considerar una cosa, relacionándola con las consecuencias que de ella se derivan es propio de la razón; y de ahí que estas mismas consecuencias sean naturales al hombre en virtud de su razón natural que las dicta»; por ello, el jurisconsulto Gayo había escrito: «Aquello que la razón natural constituyó entre los hombres es observado por todos, y se llama derecho de gentes» (40).

— Si la justicia se refiere a las relaciones de todos los que componen una comunidad en ella misma: aquéllos se relacionan con ésta como las partes al todo, y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al bien de todos...

---

(39) *Ibid, Summa...*, IIª-IIae, quaest 57, art. 2, resp.; cfr. ed. B. A. C., vol. VIII, Madrid, 1956, págs. 234 y sig.: «... ius sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequialitis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei» ... «Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est aedequatum et commensuratum alteri ex condicto sive ex communi placito et hoc dicitur ius positivum».

(40) *Ibid*, IIª-IIae, *quaest* 57, art. 3, resp., págs. 237 y sig.: «ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet conmensurationem ad feminam et ex ea generat, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alium conmensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur...». «... Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus» ... «Considerate autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est propium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus: "Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium"».

Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, esta justicia general es llamada legal (41). Recordemos que según el Aquinate (42) *omnis lex ad bonum commune ordinatur:* toda ley se ordena al bien común, y que, a su vez, las cosas en sí indiferentes, se califican según repercutan en la *publicam utilitatem* (43).

9. Penetrando ya en el examen de la propiedad privada conforme el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, debemos comenzar por destacar que el *Aquinatense* distinguió también un estado originario del hombre, anterior al pecado original, y el estado ulterior a la pérdida de la inocencia. Notamos cierto paralelismo entre este estado de inocencia y el de naturaleza de Rousseau, y en la contraposición respectiva de aquel estado con el de naturaleza caída y de éste con el ulterior estado de desorden, debido según el ginebrino a la apropiación de los bienes por los más poderosos. Pero, mientras éste busca la salvación en el estado de sociedad civil derivado del contrato social, en cambio, el *Aquinatense* la halla en el estado de gracia de los hombres rectos. Para éste el remedio es la santificación, mientras para aquél se halla en el cambio de estructuras.

Leemos en Santo Tomás (44) que en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondiera sin peligro alguno de discordias, como hay ocasión de verlo ahora entre los hombres rectos.

Pero, en el estado actual del hombre y al incrementarse su número se han de dividir las posesiones, pues la comunidad de posesión es origen de discordias «como nota el filósofo» (45).

---

(41) *Ibid,* IIª-IIae, quaest 58, art. 5, resp., págs. 279 y sig.: «omnes qui sub communitate aliqua continentur comparatur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est; unde et quodlibet bonum partes est ordinabile in bonum totius» ... «Et quia ad legem partinet ordinare in bonum commune»: «inde est quod talis iustitia praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinati actus omnium virtutum in bonum communem».

(42) *Ibid.,* Iª-IIae, quaest 90, art. 3, resp., vol. VI, pág. 39.

(43) *Ibid.,* IIª-IIae, quaest 77, sol. 4, resp., vol. VIII, pág. 677.

(44) *Ibid.,* Iª, 98, art. 1, ad. 3: «Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter iusi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur: cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observatur». Cfr. Ed. B. A. C., vol. III, Madrid, 1959, pág. 675.

(45) *Ibid.,* sol. «Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis hominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis ed occasio discordiae ut Philosophius dicit in II Politic».

Así la apropiación de la tierra, que para Rousseau es la causa del mal, para Santo Tomás de Aquino es un remedio para atenuar las discordias en los hombres en su estado posterior a la caída. Es decir, algo conveniente al hombre tal como hoy es.

Se suele indicar que Santo Tomás considera la propiedad de derecho natural, pero de derecho natural secundario y no primario. Conviene que precisemos el sentido de esta distinción, que corresponde a la que el mismo doctor Angélico recoge entre derecho natural, en sentido restringido, y derecho de gentes.

De este segundo dice que en cierto modo es natural al hombre, porque es algo racional, ya que se deriva de la ley natural por vía de *conclusión* no muy lejana de los principios; por eso fácilmente los hombres convinieron en él; pero que, no obstante, se distingue de la ley natural propiamente dicha, máxime bajo el aspecto en que ésta es común a todos los animales (46).

Esto requiere algunas aclaraciones.

Procuremos, ante todo, que no nos engañe la palabra *conclusión*, como nos engañaría si la entendiéramos en su sentido puramente lógico formal. Parece que ahí más bien corresponde a la lógica de lo razonable conforme razones vitales, o de la vida social. Así parece indicarlo el razonamiento de Santo Tomás, cuando explica de qué modo pertenecen al derecho de gentes aquellas cosas que se derivan de la ley natural como las conclusiones se derivan de los principios, poniendo como ejemplo el que sin las justas compras, ventas y cosas semejantes, los hombres no podrían convivir entre sí, siendo así que la convivencia dimana de la ley natural porque el hombre es por naturaleza un animal sociable (47).

La diferencia está aclarada mejor en el texto antes referido de la respuesta de la quaest 57, art. 3, IIª-IIªᵉ (48), al precisar la diferencia entre lo que es justo considerando la cosa absolutamente en *su naturaleza*, es decir, en *sí misma*, y lo que es justo en relación a *sus consecuencias*, añadiendo:

---

(46) *Ibid.*, Iª-IIªᵉ, quaest 95, art. 4, sol. 1, vol. VI, pág. 175: «Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale domini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturalis per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in hiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.»

(47) *Ibid.*, art., resp., pág. 173: «Nam ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones, et alia huismodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent, quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit.».

(48) Cfr. *supra*, nota 40.

por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto no hay razón para que pertenezca a una persona con preferencia a otra; pero si se considera en atención a la conveniencia de su cultivo y a su pacífico uso, entonces sí que resulta más adecuado que sea de uno y no de otro (49).

Nos atrevemos a insinuar que lo calificado de derecho natural primario es algo previo, metajurídico, pues, como Gayo (*Dig.*, I-I,9), Santo Tomás en la misma respuesta, observa que es común a nosotros y a los otros animales. Corresponde, pues, a la naturaleza de las cosas que es prejurídica, pero que el derecho no puede desconocerla, sino que debe tenerlo simpre en cuenta en sus conclusiones.

10. El verdadero derecho natural, en el ámbito social humano o sea el propiamente jurídico, es el secundario que determina lo justo en relación a las consecuencias que se derivan (50), apreciando cómo las cosas están ordenadas al bien común (51). Este derecho, según dijo Gayo y repite Santo Tomás, al ser constituído entre los hombres por la razón natural cuando es observado por todos: se llama derecho de gentes.

Pero, conviene seguir penetrando en el pensamiento de Santo Tomás y para ello debemos volver al art. 4, de la quaest 95, del I^{a}-II^{ae}, en el cual propone una división adecuada de las leyes humanas. Parte de la división que de éstas hizo San Isidoro (Etymol, l. 5, c. 4: ML 82,199) incluyendo el *derecho de gentes,* llamado así porque «casi todas las gentes hacen uso de él», comparando esta definición con la que el mismo San Isidoro efectúa al escribir que «el derecho natural es aquél que es común a todas las naciones, por lo cual plantea Santo Tomás si consiguientemente el derecho de gentes no está incluido en el *derecho positivo humano,* sino más bien en el derecho natural» (52).

En su respuesta el doctor Angélico divide el derecho humano en derecho

(49) SANTO TOMAS, II^{a}-II^{ae}, quaest 57, art. 3, resp., vol. VIII, pág. 237: «puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute non habet unde magis sit huius quam illius: sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum, in II Polit.».

(50) Cfr. *supra,* nota 40.

(51) Cfr. *supra,* notas 41 y 42.

(52) SANTO TOMÁS: *Summa...*, I^{a}-II^{ae}, quaest 95, art. 4, diff. 1, vol. VI, pág. 172: «Sub hoc enim iure comprehendit "ius gentium", quod ideo, sic nominatur, ut ipse dicit quia "eo omnes fere gentes utuntur"». Sed sicut ipse dicit, "ius naturale est quod est commune omnium nationum". Ergo ius gentium non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturale».

de gentes y derecho civil, según los dos modos como una cosa deriva de la ley natural. Las conclusiones generales derivadas de la ley natural, corresponden al *derecho de gentes*, mientras que las *conclusiones particulares* más convenientes a la prosperidad de una ciudad corresponden al *derecho civil*, que tiene como *ratio legis* el estar ordenado al *bien común* de la ciudad (53).

De todo esto puede inferirse que Santo Tomás trata a la vez de dos distinciones trimembres diferentes, aunque interrelacionadas, en las cuales la expresión derecho natural y la expresión derecho de gentes no se usan unívocamente. Una clasificación se refiere a la *positividad* y la otra a la *adecuación al buen orden de la naturaleza*, descendiendo de su ámbito más general a sus aplicaciones en tiempo y lugar determinados.

a) Conforme a esta última clasificación tenemos:

— Un *orden natural absoluto* que considera las cosas *en sí mismas* que engloba hombres y animales, que es algo previo a toda conclusión jurídica, por lo cual Ulpiano puedo decir, en primer término, que «*Jurisprudentia est divinarum atque humanorum rerum notitiae*»; pues, sin este conocimiento no podría ser «*iusti atque iniusti scientia*».

— Un *orden humano general*, que considera las cosas, *en relación con sus consecuencias* en las *relaciones humanas en general*, que debe inspirar las soluciones el derecho de gentes.

— Y un *orden civil de cada ciudad*, que atienda al bien común de ésta, habida cuenta de sus circunstancias particulares.

En estos dos últimos órdenes, lo jurídicamente adecuado debe derivar de la ley natural por conclusiones generales o particulares, respectivamente. Y, en este sentido, puede decirse de los derechos consecuentes, como dijo Santo Tomás del derecho de gentes, que «en cierto modo es natural al hombre, porque es algo racional, que deriva de la ley natural...» (54).

---

(53) *Ibid. quaest*, resp. 1, pág. 173: «ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis» ... «Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationes pertinent ad ius civile, secundum quod qualibet civitas aliquid sibi accomodum determinant». No nos engañen las palabras «determinationis» y «determinat», pues, tanto como a las *determinaciones* propiamente dichas comprende aquí las *conclusiones particulares*, ordenadas como aquéllas al bien común de la ciudad, como puede deducirse de la amplitud con que enuncia la *sol.* 2 (páginas 173, *in fine*, y sig.), que «est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis».

(54) *Ibid.*, art. últ. cit., sol. 1, pág. 175: «ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est ratio talis inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remote a principiis».

b) Y conforme su *positividad,* tenemos:

— Un derecho (en el sentido lato de ser derivado de la ley natural positivamente impuesta por Dios en el juego de los instintos y las apetencias) que podemos llamar *natural positivo,* al cual según sus propios instintos y apetitos obedecen todos los animales, salvo en casos de aberraciones que pueden calificarse contranatura, como la inversión sexual, o el abandono de los hijos. Así el mismo Santo Tomás, en la sol. 2, del art. 3, quaest 94, Ia-IIae, dice que en este sentido decimos que ciertos pecados especiales son contra la naturaleza: verbigracia, si la comunicación intersexual es natural a todos los animales, le es contraria la inversión de sexos, que ha recibido especialmente el nombre de vicio contra naturaleza (55).

— El *derecho de gentes* es positivo en cuanto «casi todas las gentes hacen uso de él».

— Y *el derecho civil* es *positivo* en cuanto es ordenado en las leyes vigentes y vivido en las costumbres.

Así, relacionando estas dos clasificaciones trimembres, tenemos:

— Un derecho natural de gentes y un derecho natural civil, que pueden no ser positivos si no se practican ni ordenan y que efectivamente lo son en tanto son practicados, siéndolo formalmente el segundo en cuanto la autoridad civil lo impone;

— E inversamente, tenemos que lo practicado por casi todas las gentes u ordenado por leyes o costumbres de una comunidad política puede no ser derecho en cuanto no sea conforme a la naturaleza.

Por lo tanto, lo conforme a la naturaleza, en una comunidad política, es en ella de derecho natural, aunque no esté formulada como derecho positivo, mientras que éste no será verdaderamente derecho en cuanto no reúna

---

(55) *Ibid.*, Ia-IIae, quaest 94, art. 3, sol. 2, vol. VI, págs. 132 y sig.: «Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini: et secundum hoc, omnia peccata inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus: et secundum hoc, quadam specialia peccata dicuntur esse contra naturam: sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.»

aquella cualidad. Así resulta de la respuesta que el mismo Santo Tomás formula en el artículo 3 de la quaest 95 de la I^{a}-II^{ae} (56):

«Toda cosa ordenada a un fin debe tener una forma proporcionada a tal fin; así, la forma de la sierra es tal cual conviene a su fin, que es serrar. Así también toda cosa recta y mensurada ha de tener una forma proporcionada a su regla y medida. La ley humana tiene ambas condiciones: es algo ordenado a un fin y es también una cierta regla y medida regulada y mensurada, a su vez, por otra medida superior. Esta medida superior es doble: la ley divina y la ley natural, como consta por lo dicho anteriormente. El fin de la ley humana, es la utilidad de los hombres, como ha dicho el jurisconsulto. Por eso San Isidoro, al determinar la naturaleza de la ley, señaló en primer lugar tres condiciones: que se halle en armonía con la religión, pues debe ajustarse a la ley divina; en conformidad con la disciplina, ya que debe ajustarse a la ley natural, y que promueva la salud pública, porque ha de favorecer a la utilidad de los hombres.»

«Todas las demás condiciones mencionadas por él después se reducen a

---

(56) *Ibid.*, I^{a}-II^{ae}, quaest 95, art. 3, resp., págs. 170 y sig.: «Respondeo dicendum quod uniuso uisque rei quae est propter finem necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II "Physic.". Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quad habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet: quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quadam regula vel mensura regulata vel mensurata quaedam superiori mensura: quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam Iurisperitus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit: scilicet quod religioni congruat, inquantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, inquatum est proportionata legi naturae quod soluti proficiat, inquantum est proportionata utilitati humanae.»

«Et ad haec tria omnes aliae conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur "honesta", refertur ad hoc quod religioni congruat. Quod autem subditu, "iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique convenienns", additur ad hoc quod conveniat disciplinane. Attenditur enim humana discina primun quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur "iusta". Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens. Tertio, quantum ad debitas circunstantias dicit, "loco-temporique conveniens". Quod vero subditur, "necessaria, utilis", etc., refertur ad hoc quod expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotio nem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum manifestatio vero ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est (q. 90 a. 2), lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinatione ostenditur.»

estas tres. Así, al llamarla "honesta", quiere decir que ha de estar en armonía con la religión. Y las condiciones de "justa", "posible", "conforme con la naturaleza", "apropiada a las costumbres del país", "conviene al lugar y al tiempo", se reducen a la de "estar en conformidad con la disciplina"; porque la disciplina humana depende, en primer lugar, del orden de la razón —lo que se expresa por la palabra "justa"—; en segundo lugar, de las facultades de los que han de practicarla, porque la disciplina ha de ajustarse a cada uno según sus posibilidades, teniendo también en cuenta la posibilidad de la naturaleza, porque no han de imponerse a los niños las mismas obligaciones que a los adultos. Debe, además, ajustarse a la condición humana, ya que el hombre no puede, dentro de la sociedad, vivir solitario, sin tener parte en las costumbres de los demás. Depende en tercer lugar de algunas circunstancias obligadas, a las cuales se refiere cuando dice "conveniente al lugar y al tiempo". Las restantes palabras, "necesaria", "útil", etc., significan que la ley debe promover la salud pública; así, la necesidad se refiere a la remoción de los males; la utilidad, a la consecución de los bienes; la claridad de expresión, a la prevención contra el daño que puede originarse de la misma ley. Y puesto que la ley se ordena, como ya dijimos, al bien común, esta condición está señalada en la última parte de la descripción.»

11. El derecho natural primario, es decir, el referido *a la cosa en sí misma* y, en esto común a todos los animales, que por lo tanto, impropiamente es derecho en su significado humano, pero que constituye un dato metajurídico que no puede soslayarse en cuanto pertenece a la *naturaleza de las cosas*, aplicado especialmente al hombre en su característica de animal y referido a su situación en el orden de la creación, sólo nos ofrece dos puntos de partida:

> a) Si bien todos los seres obedecen a la potestad divina, siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos, por lo cual, la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre, a quien por su razón, en la cual reside la imagen de Dios, corresponde el dominio sobre las demás criaturas, conforme la misma creación del hombre, relatada en el Génesis. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y tenga dominio sobre los peces del mar...», etc. (57).

(57) SANTO TOMÁS: *Summa Theologica*, IIª-IIªe, quaest 66, art. 1, resp., vol. VIII, páginas 492 y sig.: «Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam: quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et

b) Puesto que el uso de los manjares y de placeres no es en sí ilícito, sino sólo cuando desborda el orden de la razón; y las facultades poseídas son necesarias para la alimentación, la educación de la prole y la sustentación de la familia y demás necesidades corporales: la posesión de la riqueza no es de suyo ilícita (en el ámbito de lo moral natural) si se observa el orden de la razón de suerte que se posea justamente lo que se tiene y que no se ponga en ella el fin de la voluntad y se la emplee en provecho propio y ajeno (58).

c) Si consideramos las cosas en absoluto no hay razón para que pertenezcan a una persona con preferencia a otras (59). Pero, esto no significa que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino simplemente que la distinción de posesiones no es de derecho natural, pero del mismo modo que, consiguientemente, en ese sentido primario, tampoco le es contraria (60).

La propiedad privada no es, por lo tanto, moralmente ilícita ni tampoco es contraria a los preceptos de la Iglesia católica. En este sentido, Santo Tomás de Aquino, tanto en la *Suma Teológica* (61) como en la *Contra Genti-*

---

voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (q. 64 a. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat, in I "Polit" quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominum super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. 1, 26, ubi dicitur: "Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram: et praesit piscibus maris", etc.»

(58) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra gentiles,* Lib. II, cap. CXXVII, cfr. Ed. B. A. C., vol. II, Madrid, 1967, págs« 480 y sig.: «Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sutentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur; ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem.»

(59) *Ibid., Summa Theologica,* IIª-IIae, quaest 57, art. 3, resp., vol. VIII, página 237.: «Si enim consideretur iste ager absolute non habet unde magis sit huius quam illius.»

(60) *Ibid.,* IIª-IIae, quaest 66, art. 2, sol. 1, pág. 496: «communitas verum attribuitur iuri naturali non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum» ... «Unde proprietas possessionum nos est contra ius naturales.»

(61) *Ibid., Summa Theologica,* IIª-IIae, quaest 66, art. 2, vol. VIII, páginas 494 y sigs. «Sed contra est quod Agustinus, dicit, in libro *De haeres:* "Aposto-

les (62), recogió la condena formulada por San Agustín (*De Haeresibus*, 40) contra los llamados apostólicos, que fueron unos herejes que, «separándose de la Iglesia, creyeron que no tenían esperanza alguna de salvación quienes usasen de las cosas de que ellos se abstenían», concluyendo que era erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias. En la *Summa Contra Gentiles* (63) añade que San Pablo no condena a los ricos, antes bien les da una regla para el uso de su riqueza, pues, en la primera carta a Timoteo: «A quienes son ricos en este presente siglo recomiéndales que no nutran sentimientos de altanería ni tengan puesta su esperanza en la riqueza; bien hacen con enriquecer con buenas obras, largos en repartir sus bienes»; y subraya que en el *Ecclesiástico* se lee: «Dichoso el varón que es hallado sin mancilla, que no va tras el oro ni puso su esperanza en el dinero ni en tesoros».

12. Si consideramos no absolutamente en su naturaleza, sino *en relación a sus consecuencias*, es decir, en atención a la conveniencia del cultivo y a su pacífico uso, la propiedad privada resulta de derecho natural, esto es, deducimos que tal terreno tiene cierta aptitud para ser de uno y no de otro (64). Precisando, en otro lugar (65), que las posesiones de los bienes no fueron impuestas por la naturaleza, sino por la razón natural para la utilidad de la vida humana.

---

lici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes congiubus, et res proprias possidentes, quales habent Catholica Ecclesia et monachos et clerigos plurimos." Sed ideo isti haeretici sunt quoniam, se ab Ecclesias separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipse carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.»

(62) SANTO TOMÁS: *Sum. Contr. Gent.*, loc. cit., pág. 481.

(63) *Ibid.*, loc. últ., cit.: «Hinc est quod Apostolis, 1, Tim. ult. (c. 6, 17, 18) divites non condemnat, sed eis certan regulan divitiis utendi tradi, dicens: *Divitibus huis saeculi praecipe non alta sapere, neque sperare in incerto divitiarum: bene agere divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare.* Et Eccle., 31, 8: *Beatus dives qui inventus est sine macula et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris.*»

(64) *Ibid.*, *Summa Theologica*, IIª-IIªᵉ, quaest 57, art. 3, resp., vol. VIII, página 237: «sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius ut patet per Philosophum, in II Polit.».

(65) *Ibid.*, Iª-IIªᵉ, quaest 94, art. 5, sol. 3, vol. VI, pág. 139: «quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae».

La quaest 66, art. 3 (66), completa lo que acabamos de ver en la quaest 57, art. 3, ambas de la II^{a}-II^{ae}, y en la 94, art. 5, de la I^{a}-II^{ae}, concluyendo que la propiedad de las posesiones se sobreañade por conclusión de la razón humana «iure naturali superadditur per ad inventionem rationis humanae». Este sobreañadido a lo natural —visto así éste, considerando la cosa absolutamente en sí misma— y se efectúa esta adición por la razón humana en consideración a las consecuencias dimanantes. Conclusión que, por lo tanto, se hace conforme al derecho natural, pero que si es recogida «por convención humana» pertenece al «derecho positivo», como concluye la misma solución primera del propio artículo.

Santo Tomás de Aquino, en base de las premisas expuestas, distingue (67):

a) La *potestad de gestión y disposición de los bienes,* es decir, el derecho de *propiedad.*

b) Y el *uso y disfrute* de los mismos.

Nos ocuparemos primero de la propiedad «de las cosas exteriores», respecto de las cuales estimó que «*licitum est quod homo propria possideat*»: «es lícito que el hombre posea cosas propias».

Los argumentos que en pro de esta conclusión adujo, fueron:

1.° De *tipo económico*: porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores (68).

2.° *De tipo sociológico, por la mejor organización social y la responsabilidad efectiva de cada uno*: porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado

---

(66) *Ibid.*, II^{a}-II^{ae}, quaest 66, art. 3, sol. 1, vol. VIII, pág. 496: «Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale sed iuri naturali superadditur per ad inventionem rationis humanae.»

(67) *Ibid.*, art. últ. cit., resp., pág. 495.

(68) *Ibid.*, h. *resp. Primo,* pág. 495: «Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum: quia unusquiusque laborem fugiens relinquit alteri id quod: sicut accidit in multitudine ministrorum.»

de sus propios intereses. Mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente (69).

3.° De *tipo político,* a favor de la *paz social*: porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que surgen más frecuentemente contiendas entre quienes en común y pro indiviso poseen alguna cosa (70).

4.° *De dinámica social,* para facilitar los intercambios entre los hombres regidos por los preceptos justos de la ley, lo cual es posible entre las personas privadas porque al tener propiedades pueden disponer de ellas y comunicarse mutuamente por contratos de compraventa y otros semejante (71).

5.° *De tipo ético,* por servir al ejercicio de la virtud, expresado por la pregunta que recoge de San Basilio: «¿Por qué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?» (72).

13. *El ejercicio, uso y disfrute* de los bienes por el propietario es examinado por el aquinatense en el mismo artículo 2 de la quaest 66, II^{a}-II^{ae}, al responder, en primer lugar, que el hombre tiene la *potestas procurandi et dispensandi* y, en segundo lugar, que no debe tener el hombre en cuanto a su uso y disfrute las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando lo necesiten, conforme dijo San Pablo: «Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes» (73).

---

(69) *Ibid., h. resp., Secundo,* pág. cit.: «Alio modo quia ordinatus res humanae tractantur si singulis immineat propia cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret.»

(70) *Ibid., h. resp., Tertio:* «quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisquae re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frecuentius iurgia oriuntur».

(71) *Ibid.,* I^{a}-II^{ae}, quaest 105, art. 2, resp., vol. VI, pág. 493: «Unde ad rationem populi pertinent ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur» ... «Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae: et ideo propria voluntate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando et alliis huiusmodi modis.»

(72) *Ibid.,* II^{a}-II^{ae}, quaest 66, art. 2, sol. 2, vol. VI, pág. 496: «Unde Basilius ibidem dicit: "Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae premiis coronentur".»

(73) *Ibid.,* resp., pág. 495: «Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi» ... «Alliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes:

En las soluciones 2 y 3 del mismo artículo insiste en decir que en ese uso y disfrute (74):

> — no obra ilícitamente el rico que, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo (recordemos que en la solución 1, indica que la expresión de la originaria comunidad de los bienes no significa que se poseyeran o debieran poseer en común, sino que de por sí no había en las cosas división de posesiones), la comunica con las demás; mas peca si prohíbe indiscriminadamente el uso de ellas (75);
>
> — y en que, cuando San Ambrosio dice: «Nadie llame propio a lo que es común», habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade: «Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente».

Dos cuestiones principales dimanan, pues, del criterio tomista acerca del ejercicio, uso y disfrute de los bienes por el propietario: la determinación de la *potestas procurandi et dispensandi*, y la del concepto de lo *superfluo*.

La *potestas procurandi et dispensandi*, enunciada en la respuesta primera del art. 2, quaest, 66, II^{a}-II^{ae} de la *Summa Theologica*, determina cómo debe ejercitar el propietario su derecho de propiedad en su aspecto *subjetivo*.

La potestas procurandi expresa la totalidad de cuidados y medios inteligentes que el hombre puede y debe tomar para asegurar la conservación, el buen rendimiento y la mejora o incremento del objeto poseído (76). Con el término *procurare* —dice Vykopal (77)— se afirma el derecho del propietario, que implica su *sollicitudo*, es decir, aquel conjunto de cuidados que puede

---

ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum. Unde Apostolus dicit, I ad Tim. últ., 17-18: "Divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare".»

(74) *Ibid.*, sol., 2 y 3, pág. 496: «dives non illicite agit si praeoccupans possessionem rei quae a principio erat communis alliis communicat: pecat autem si alios ab usu illus rei indiscrete prohibeat» ... «Ad tertium discendum quod cum dicit Ambrosius, "Nemo proprium dicat quod est commune", loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit: Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.»

(75) En la sol 2.ª de esta *quaest* pone SANTO TOMÁS como ejemplo de actuación ilícita la de la persona que llegada en primer lugar a un espectáculo impidiera la entrada a los demás.

(76) Cfr. L. BOUVIER: *Le precepte de l'aumône chez Saint Thomas d'Aquin*, Montreal 1935, pág. 126.

(77) ADOLFO VYKOPAL: *La dottrina del superfluo in San Tommaso*, cap. II, 2.ª edición, Brescia, Morcelliana, 1962, págs. 40 y sigs.

y debe tener quien quiera asegurarse lo «necesario» procurándose o eventualmente manteniendo y disfrutando lo que posee.

La *potestas dispensandi* se refiere a la facultad que corresponde al propietario de distribuir, primero entre los miembros de su familia y después a otros seres humanos, el disfrute de sus bienes. Así podemos deducirlo del propio Santo Tomás, para quien *dispensatio*:

> — «comporta una distribución o adaptación de algo común a los casos particulares en ella comprendidos, de igual modo que se habla de distribuir el alimento a la familia» (78);
>
> — «implica el reparto de algo común entre particulares; por eso se llama también dispensador al padre de familia, porque reparte con peso y medida, a cada miembro de la familia los quehaceres y las cosas necesarias para la vida» (79).

Subrayemos el doble aspecto de *derecho* y *deber* de esta *potestas*.

Tiene, en primer lugar, el propietario derecho a efectuar *él mismo* la *dispensatio*.

La distinción que Santo Tomás hace entre *justicia general o legal y justicia distributiva* (que con la *conmutativa* constituyen las dos especies de *justicia particular*) puede ayudarnos a percibir con claridad el tema que encaramos. En el art. 2 de la quaest 61, II^{a}-II^{ae}, precisa (80):

> — a la *justicia general o legal* pertenece ordenar al bien común las cosas que son de las personas privadas;
>
> — al contrario, ordenar el bien común a las personas particulares por medio de la distribución es propio de la *justicia particular* (*distributiva* si se distribuye lo que es común).

---

(78) SANTO TOMÁS: *Summa Theologica*, II^{a}-II^{ae}, quaest 88, art. 10, resp., Ed. B.A.C., volumen IX, Madrid, 1955, pág. 166: «Nam dispensatio videtur importare commensuratam quandam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quae sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae.»

(79) *Ibid.*, I^{a}-II^{ae}, quaest 97, art. 4, resp., vol. VI, pág. 201: «dispensatio proprie important commensurationem alicuius communis ad singula: unde etiam gobernator familiae dicitur dispensator, in quantum uniquique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et neccessaria vitae».

(80) *Ibid.*, II^{a}-II^{ae}, quaest 61, art. 1, sol. 4, vol. VIII, págs. 351 y sig.: «Et ideo ad iustitiam legalem pertinent ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum conmune: sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.» La sol. 5 aclara la distinción entre la justicia distributiva y la conmutativa.

Es decir, al Estado le corresponde: a) Distribuir lo que es común; y b) Ordenar al bien común las cosas que son de las personas privadas, a quienes precisamente corresponde la *potestas dispensandi*, como hemos visto en la quaest 66, art. 2, IIª-IIªᵉ.

No olvida el aquinatense que hay bienes comunes que no son de un Estado, sino de otras comunidades, en especial de la familia. Así: «también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no de una ciudad, sino de una sola familia, cuya distribución puede ser hecha por la autoridad de una persona privada» (81).

Ni tampoco ignora los riesgos de la excesiva distribución de bienes comunes a la multitud, cuando contempla la objeción de que perjudica el bien común de la multitud distribuir los bienes comunes entre muchos, ya sea porque se agotan las riquezas comunes o ya también porque se corrompen las costumbres de los hombres; pues dice Cicerón: «se hace peor el que recibe y está siempre más dispuesto a esperar lo mismo». Su solución es que, así como en la liberalidad de las personas privadas se recomienda la moderación y es reprendida la prodigalidad, así también en la distribución de los bienes comunes debe observarse moderación y esto lo dirige la justicia distributiva (82).

Notemos, pues, que:

— por *la justicia distributiva*, corresponde a los dirigentes de una comunidad política distribuir moderadamente los bienes comunes;

— por *justicia distributiva, dentro de la familia*, corresponde al padre la misma facultad respecto de lo que es común a la familia;

— y, por *liberalidad*, las personas privadas distribuyen de los bienes que les son propios, *de cuya ordenación al bien común se ocupa la justicia general o legal*, y no la distributiva.

Para mejor matizar la *potestas dispensandi*, según la entiende Santo Tomás, conviene que veamos cómo la enfoca en el ejercicio del comercio (83),

---

(81) *Ibid.*, h. art., sol. 3, pág. 351. «Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae: quorum distributio fieri potest auctoritatae alicuius privatae personae.»

(82) *Ibid.*, h. art., dif. 1, y sol. 1, págs. 350 y sig. Dice así esta solución: «sicut in largitationibus privatorum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur; ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda in quo dirigit iustitia distributiva».

(83) *Ibid.*, IIª-IIªᵉ, quaest 77, art. 4, resp., pág. 677: «Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necesarium nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohi-

al que pone la tacha de que «por su propia causa fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito» («quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit»), pero no obstante, admite que ese lucro, que constituye la finalidad del tráfico mercantil, «aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica nada vicioso o contrario a la virtud», pues puede ser ordenado a un fin necesario o aun honesto, y entonces la negociación resultará ilícita, como también lo es si cuando el moderado lucro que se obtiene comerciando se destina:

— al sustento de la familia;
— o a socorrer necesitados;
— o cuando se ejerce el comercio para servir al interés público para que no falten cosas necesarias;
— y, en síntesis, cuando no se busca el lucro como un fin, sino como remuneración del propio trabajo.

14. Santo Tomás plantea en la IIª-IIªᵉ, quaest 66, art. 7, el problema de *lo superfluo* y de *los pobres* (84): «Lo que es de derecho humano no puede

---

bet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum. Et sic negociatio licita reddetur. Sicut cum aliquis moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem sed quasi stipendium laboris.»

(84) *Ibid.*, IIª-IIªᵉ, quaest 66, art. 7, vol. VIII, pág. 506: «Respondeo dicendum quod ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturale vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huius modi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit et habetur in Decretis, dist. XLVII: "Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis." Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instati necessitati de rebus occurentibus esse subveniendum puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae neccessitati subvenire, sive manifeste sive oculte sublatis. Noc hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.»

derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien, según el orden natural instituido por la divina Providencia las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, su división y apropiación, que procede del derecho humano, no ha de impedir que con esas mismas cosas se atiendan las necesidades del hombre. Por esa razón, los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos, por derecho natural, al sustento de los pobres...».

Conjugando este deber con el derecho del propietario, deduce dos consecuencias:

> — «... puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad.»
>
> — «Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y urgente que manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas ya manifiesta ya ocultamente.»

La sol. 2, art. 5, quaest 32 de la II^{a}-II^{ae}, resume que «los bienes temporales, que divinamente se confieren al hombre, son ciertamente de su propiedad, pero su uso no solamente debe ser suyo, sino también de aquellos que pueden alimentarse con lo superfluo de ellos» (85).

Notemos que para Santo Tomás:

> — La *pobreza*, en sí misma no es un bien, sino tan sólo en cuanto pueda ser compensada con un mayor bien, divino o espiritual (86).
>
> — Y la *riqueza* es un bien en cuanto es instrumento necesario para obtener la felicidad de la vida activa que consiste en actos ex-

---

(85) *Ibid.*, II^{a}-II^{ae}, quaest 32, art. 5, sol. 2, vol. VII, pág. 969: «bona temporalia quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem: sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentati possunt ex eo quod ei superfluit».

(86) *Ibid.*, *Summa Contra Gentiles*, Lib. III, cap. 134, pág. 504: «neque divitae, neque paupertas, neque aliquid exteriorum est secundum se hommis bonum, sed solum secundum quod ordinatur ad bonum rationis».

ternos (87) y en cuanto sirve al *bonum virtutis*, es decir, para sostener al cuerpo y ayudar a los otros (88), pero es mala si se la convierte en fin (89).

Lo *superfluo* debemos definirlo negativamente a la vista de lo que es *necesario*.

Santo Tomás en sus respuestas del art. 6, quaest 32, IIª-IIªᵉ (90), nos dice que hay dos especies de *necesario*:

— Uno, sin el cual no se puede subsistir.

— Otro, sin el cual no se puede vivir convenientemente, atendidos la condición y el estado de la propia persona y de las demás de cuyo cuidado debe preocuparse. Advierte Santo Tomás que lo necesario en este sentido, no significa algo indivisible, sino que se le puede añadir mucho aún sin pasar el límite de lo necesario, y se le puede restar mucho y quedar aún mucho para desenvolver la vida de un modo congruente al propio estado.

También debe incluirse lo prudentemente previsible como necesario para el futuro; pero advierte que no deben preverse todos los reveses futuros que podrían sobrevenir, sino que lo superfluo debe dilucidarse después de prever qué podrá ser lo necesario conforme a lo que ordinariamente las más de las veces ocurre (91).

---

(87) *Ibid., Summ. Th.*, IIª-IIªᵉ, quaest 186, art. 3, sol. 4, vol. X, págs. 767 y siguientes: «Ad felicitatem igitur vitae activae quae consistit in exterioribus operationibus, divititiae instrumentaliter coaiuvant.»

(88) *Ibid., Sum. Contr. Gent.*, Lib. III, cap. 134, pág. 504.

(89) *Ibid., Sum. Th.*, IIª-IIªᵉ, q. 55, art. 6, sol. 1.ª, vol. VIII, pág. 145: «temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem: non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur».

(90) *Ibid., Sum. Th.*, IIª-IIªᵉ, quaest, 32, art. 6, resp., vol. VII, págs. 971 y siguientes: «Respondeo discendum quod necesarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest» ... «Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statutum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necesarii terminiis non est in indivisibile constitutus; sed multis additis, non potest diudicari esse ultra tale necessarium?, et multis substractis, adhuc remanet unde possit conveniente aliquis vitam transigere secundum proprium statum.»

(91) *Ibid.*, IIª-IIªᵉ, quaest 32, art. 5, sol. 3, pág. 970: «Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possiunt contingere in futurum» ... «Sed debet iudicare superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt.»

Como resume Vykopal (92), lo necesario y lo superfluo los determina Santo Tomás *rationi obiecti* y *rationi subiecti*.

Rationi obiecti, tenemos:

— lo *necessarium vitae*, referido a las necesidades absolutas;

— y lo *necessarium personae*, referido a las necesidades relativas correspondientes al propio estado.

Rationi subiecti, distingue:

— las *necesidades* del proveyente y de las personas a él ligadas por vínculos más estrechos; y

— las necesidades de los demás.

Es *superfluum* todo cuanto no es *necessarium*, tanto *rationi obiecti* como *rationi subiecti*.

«Et dico superfluum —habla Santo Tomás (93)— non solum respectu sui ipsius quod es supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit: quia prius oportet quod unisquisque sibi provideat et is quorum cura incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod personae dignitatem important) et post ea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur. Sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem propii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.»

Tenemos, pues, un fin primario y un fin secundario de la riqueza:

— Proveer a lo *necessarium* es el fin primario de la riqueza. Tanto que Santo Tomás no estimó lícita la limosna quitada de lo *neccesarium vitae*, y considera fuera de precepto y sólo dentro del consejo darla de lo *necessarium personae* (94).

— Lo que resta después de cumplido el fin primario de la riqueza es lo *superfluum* que, por tanto, debe destinarse a su fin secundario (95).

---

(92) VYKOPAL, Op. cit., cap. I, págs. 14 y sig.

(93) SANTO TOMÁS: *Sum. Th.*, IIª-IIae, quaest 32, art. 5, resp., págs. 968 y siguientes: «hoc enim necessario eleemossynam dare est sibi et suis vitae substraere».

(94) *Ibid.*, quaest, cit., art. 6, resp., págs. 971 y sig.

(95) VYKOPAL, cap. cit., pág. 16.

15. Para Santo Tomás no son en sí mismo ilícitos la propiedad de lo superfluo ni su adquisición. Los límites que pone a ambas *no son cuantitativos*, sino que se sitúan en orden a la *finalidad de su adquisición* y al *destino* que del mismo se verifique.

Es malo, para él —como hemos visto antes (96)—, el afán de lucro en cuanto no conoce límites y tiende al infinito. No es malo el lucro que se obtiene por el ejercicio de una actividad, incluso del comercio, efectuada «propter publicam utilitatem».

El trabajo manual es tanto más bueno cuanto mejor cumpla su cuádruple objeto: 1.°, el principal de asegurar la subsistencia; 2.°, el de suprimir la ociosidad y los males que de ella nacen; 3.°, de refrenar los malos deseos, mortificando al cuerpo, y 4.°, de dar limosna (97). Pero no todos pecan por no trabajar manualmente, pues no está obligado cada individuo en particular a cumplir todos los preceptos de la ley natural que se refieren al bien común, pues basta que unos se dediquen a un oficio y otros a otro; por ejemplo, que unos sean obreros, otros labradores, otros jueces, otros maestros, etc., ya que según expresó San Pablo: «Si todo el cuerpo es ojo, ¿dónde estará el oído? Y si todo es oído, ¿dónde estará el olfato?» (98).

La *finalidad* puede justificar que se adquiera incluso lo que resulte superfluo para las necesidades de la propia condición y de aquellos a quienes uno se halla obligado. Es lícito —observa Vykopal (99)— en el pensamiento de Santo Tomás «adquirir riqueza, no sólo para las propias necesidades, sino también para un fin social, pero también en este caso se salva la adecuación entre la adquisición de la riqueza y el fin último».

El ahorro es lícito para Santo Tomás, no sólo cuando corresponde a una prudente previsión del mañana, sino también siempre que se salve esa ade-

---

(96) Al tratar del ejercicio del comercio, en IIª-IIªᵉ, quaest 77, art. 4, resp., volumen VIII, pág. 677.

(97) SANTO TOMÁS: *Summa...*, IIª-IIªᵉ, quaest 187, art. 3, resp., vol. X, páginas 800 y sigs. «Respondeo dicendum videtur quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem, et principalis, ad victum quaerendum» ... «Secundo ordinatur, ad tollendum otium, ex quo multa mala oriatur» ... «Tertio, ordinatur ad concupicentiae refrenatione, inquantum per hoc maceratur corpus» ... «Quarto, autem, ordinatur ad eleemosynas faciendas...»

(98) *Ibid.*, at. últ. cit., sol. 1, pág. 803: «Non tamen pecant quiqunque manibus non operantur. Quia ad ina praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quod unus vacet huic officio, alios, alii: puta quod quidam sint opifices: quidam agricolae, quidam iudices, quidam doctores et sic de aliis secundum aliud Apostoli I, ad. Cor. 12, 17: "Si totum corpus oculus, ubi auditus. Et si totum auditus ubi odoratus."»

(99) VYKOPAL, Op. cit., cap. III, pág. 52.

cuación de medio a fin, esto es así cuando el ahorro está ordenado al *bonum commune*.

El dinamismo de un relativo progreso económico, en contra de algunas acusaciones injustas, cabe, por lo tanto, en el pensamiento tomista, en cuanto sea ordenado al *bonum commune* —como sigue observando Vykopal—, quien subraya que Santo Tomás admite el lucro, incluso superfluo *ad stipendium elaboris*, mientras rechaza que nunca puede ser *finis* en sí mismo. Y ahí radica la diferencia entre este bien común y el *bonum lucri* del capitalismo: la principal contraposición entre ambas concepciones se halla en la absoluta prioridad que Santo Tomás siempre mantiene de los valores éticos sobre los económicos.

«Si las riquezas son bienes en cuanto son útiles al progreso de la virtud» (100), se sigue por que «la adquisición de la riqueza no es en sí nada de viciosa ni contraria a la virtud» (101), resulta serlo en cuanto nos haga desviar del fin último. Por eso la adquisición de lo superfluo es lícita cuando salve la jerarquía de valores.

Pero si la *finalidad* justifica la adquisición de lo superfluo, ésta no basta para legitimar su *uso*, sino que exige que se cumpla el destino de su *communicatio*, que constituye su *objeto social*. Y aquí Santo Tomás es rotundo: no sólo el diezmo de los frutos como en la ley antigua, sino conforme la nueva ley, «omnia superfluae pauperibus iubet exhiberi» (102).

Subrayemos, previamente, que las rentas y ganancias superfluas según Santo Tomás, dependen de las circunstancias y condición social de cada cual, considerando siempre los bienes exteriores como medios adecuados a un fin: «Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem» (103).

Por otra parte, esta debida comunicación no se circunscribe a la limosna, pues *pauper*, o pobre, en Santo Tomás es todo aquél que necesite participar en la distribución de la riqueza (104).

Así lo entendió Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno* (105), «partiendo de los principios del doctor Angélico, Nos colegimos que el empleo de los

---

(100) SANTO TOMÁS: *Sum. Contr. Gent.*, III, 133, vol. II, pág. 501: «*In tantum* igitur divitiae bonae sunt proficiunt ad usum virtutis.»

(101) *Ibid.*, *Sum. Th.*, IIª-IIae, quaest 77, art. 4, resp., vol. VIII, pág. 677: «nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium».

(102) *Ibid.*, IIª-IIae, quaest 87, art. 1, sol. 4, vol. IX, pág. 129.

(103) *Ibid.*, IIª-IIae, quaest 118, art. 1, pág. 579: «Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistit in quadam mensura: dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem.»

(104) Cfr. VYKOPAL, Op. cit., cap. III, pág. 56.

(105) PÍO XI: *Quadragesimo anno*, 51.

grandes capitales para dar más amplias facilidades al trabajo ó asalariado, siempre que este trabajo se destine a la producción de bienes verdaderamente útiles, debe considerrse como la obra más digna de la virtud de la liberalidad y sumamente apropiada a las necesidades de los tiempos».

Vykopal (106) explica que del principio *usus pecuniae est in emisione ipsius* (107) «fácilmente se deduce que quien usa de lo superfluo para el engrandecimiento de su industria, agricultura o comercio, dando a los pobres posibilidad de trabajo para ganarse el pan, cumple su deber de devolver lo superfluo *ad bonum* de manera más adecuada a las necesidades de nuestro tiempo».

Hemos observado en otras ocasiones (108) que el común uso y aprovechamiento de los bienes de la tierra puede lograrse «no sólo directamente, sino también indirectamente, dada la división del trabajo —tanto mayor cuanto más desarrollada se halla una sociedad— y su natural consecuencia, el intercambio de bienes y servicios. Notemos, por otra parte, que el concepto de los bienes de la tierra se ha ampliado y comprende no sólo los que el hombre extrae propiamente de la tierra, en sentido estricto, sino también los productos de su industria y de su ingenio, e incluso los que su propia cultura personal —oficio, profesión, etc.— le proporcionan y que cada vez adquieren mayor importancia».

En resumen, lo superfluo puede emplearse conforme a su fin natural, cumpliéndose el deber de distribuirlo, de dos modos (109):

1.° Dando oportunidad de ganarlo a quienes lo necesitan.
2.° Cediéndolo directamente con la limosna.

16. Pero el deber de comunicar lo superfluo puede incumplirse, y es fundamental examinar el alcance jurídico de su incumplimiento.

Los autores no se muestran concordes acerca de cuál es la posición de Santo Tomás a este respecto.

---

(106) VYKOPAL, Op. cit., cap. IV, pág. 72.

(107) SANTO TOMÁS, IIª-IIªe, quaest 117, art. 4, pág. 57: «*el uso del dinero es la distribución del mismo*».

(108) «¿Ha variado la reciente Encíclica *Populorum progressio* la doctrina tradicional del Magisterio pontificio ordinario sobre el derecho de propiedad?», en *Verbo*, 55, páginas 377 y sigs., y en *Sociedad de masas y Derecho*, II parte, cap. III, 74, páginas 309 y sigs.

(109) VYKOPAL, Op. cit., cap. IV, págs. 68 y sigs. En el mismo sentido MICHELE FEDERICO SCIACCA: *L'Ora di Cristo*, cap. VII, 6, Milano, Marzorati Ed., 1973, páginas 309 y sigs.

Para aclararlo parece indispensable comenzar por profundizar en algunas diferencias que Santo Tomás tiene claras, pero que muchas veces no lo son para su lector si no se percata de que aquél trata a la vez varios de los diversos aspectos de la cuestión.

Ante todo tenemos la distinción entre *consejo* y *precepto*.

Todo *preceptum legis* es «obligatorium», es «aliquo quod fieri debet», «ex necessitate eius finis» (110).

En cambio, el *consilium* «in optione ponitur eius cui datur», versando «de allis per quae melius et expeditus potest homo consequi finem praedictum» (111).

Abandonar las riquezas corresponde a los consejos (112), e igualmente efectuar obras de caridad con lo *necessarium status* (113).

En cambio, es *precepto* socorrer a cuenta de lo *necessarium status* en casos de *necesidad extrema* a persona privada o de gran necesidad de la república: «extrema necessitas alicuius privatae personae vel etiam aliqui magna necessitas republicae» (114).

Y siempre es *precepto* distribuir lo *superfluo*, del mismo modo que lo es socorrer a quien está en necesidad extrema, mientras que hacer otras limosnas es sólo consejo (115). Peca mortalmente quien omita dar limosna a quien muestra clara y evidente necesidad y si de momento no hay otro que le socorra (116).

En la II^{a}-II^{ae} quaest 118, art. 4, sol. 2, alude Santo Tomás a la opinión de San Basilio de que existe *debito legali* de dar bienes a los pobres: «vel propter periculum necessitatam, vel etiam propter superfluitatem habitorum».

¿Significa esta calificación de *debito legali*, en estos dos supuestos, que existe un deber jurídicamente exigible?

Vykopal (117) entiende que, en este caso, se trata «de obligación de justicia: *debitum legale*, no sólo *debitum morale*. El término *legale* en Santo Tomás expresa el carácter de juridicidad, en contraposición a la honestidad: *iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis* (118),

---

(110) SANTO TOMÁS: *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, quaest 99, art. 1, resp.; vol. VI, pág. 252.

(111) *Ibid.*, I^{a}-II^{ae}, quaest 108, art. 4, resp., pág. 574.

(112) *Ibid.*, art. cit., resp. y sol. 1, págs. 575 y sig.

(113) *Ibid.*, II^{a}-II^{ae}, quaest 32, art. 6, resp.; vol. VII, pág. 972.

(114) *Ibid.* loc. últ. cit.

(115) *Ibid.*, II^{a}-II^{ae}, quaest 32, art. 5, resp., vol. VII, pág. 969, y quaest 118, artículo 4, sol. 2, vol. IX, pág. 587.

(116) *Ibid.*, quaest 32, art. 5, sol. 3, vol. VII, pág. 970.

(117) VYKOPAL, Op. cit., cap. IV, pág. 75.

(118) SANTO TOMÁS: *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, quaest 99, art. 4, resp., vol. VI, pág. 259.

por consiguiente Santo Tomás sostiene que el deber de devolver lo superfluo *"ad bonum commune"* es *un deber de justicia*».

Sciacca (119), estima que se trata de un *deber natural de justicia* implícito en el derecho de propiedad.

Notemos que Santo Tomás al tratar de los preceptos de la ley divina concretamente de la *lex vetus* distingue, los *preceptos* (120):

— moralia, que son «dictamine legis nature», que corresponden a lo «*bueno*» u «*honesto*».

— *caeremonialia,* referentes al culto divino, que corresponden a lo «*santo*»; y

— *iudicalia,* que son «determinationes iustitiae inter homines observandae» y corresponden a lo «*justo*».

El P. Teófilo Urdánoz (121), al clasificar el derecho objetivo o normativo según Santo Tomás, distingue el derecho *divino* y el derecho *humano* y dentro de ambos: el natural y el positivo. ¿Qué diferencia media entre el derecho natural humano y el derecho natural divino?

El *derecho natural divino* es el propiamente derivado de la ley natural, que determina el orden de la justicia entre los hombres, que como precepto Dios les impone y por razón de cuyo cumplimiento e incumplimiento recibirán su sanción ,premio o castigo, en el más allá. Queda para los moralistas y para los tratadistas de teología moral el examen del alcance de este deber *necesarium ad salutem* e incluso la determinación de en qué medida puede repercutir en un deber de los gobernantes, y no sólo en el ámbito nacional, sino también en el internacional en cuanto al *bonum commune* de toda la humanidad (122). Pero es evidente que de su incumplimiento, además de las penas en el más allá, se deriva también en este mundo un desorden que suele deparar una sanción natural en guerras, revoluciones u otros trastornos sociales que se sufren aquí, antes o después, pero implacablemente.

El derecho natural humano es aquella parte del derecho natural que el bien común requiere que sea objeto de sanción —lo sea o no de hecho— por parte del ordenamiento jurídico positivo humano.

De esta distinción nos hemos ocupado especialmente en nuestro estudio: «De la virtud de la justicia a lo justo jurídico», refiriendo este último tan

---

(119) SCIACCA, cap. cit., pág. 220.

(120) SANTO TOMÁS, Ia-IIae, quaest 99, art. 4, resp.

(121) Cfr. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P., Introducción a la Cuestión 57 de la IIa-IIae de la Suma Teológica, en la citada edición, vol. VIII, págs. 224 y sig.

(122) En este sentido VYKOPAL, Op. cit., cap. IV, págs. 68 y sigs. y 80 y sig.

sólo a lo justo conforme el derecho natural humano, es decir, al que reclama una sanción jurídica humana (tanto si la tiene y se aplica como si no la tiene o no se aplica), señalando como criterios que deben ser tenidos en cuenta para precisar esta distinción (123):

1.° La necesidad de tolerar ciertos males para evitar un mal mayor o para no impedir un mayor bien.

2.° La dificultad o incluso imposibilidad de lograr un mejor y más seguro juicio que el de los mismos sujetos cuando se trata de decidir el ejercicio de una facultad jurídica, la determinación del contenido de una relación, o la disposición de un patrimonio o de unos bienes.

3.° Una razón de economía jurídica que determine la inconveniencia de mover el aparato jurídico por cuestiones de escasa importancia.

Es algo que Santo Tomás ya había recogido de San Agustín. La ley humana no puede castigar ni prohibir todas las acciones malas, ya que, por pretender evitar todos los males, se seguiría también la supresión de muchos bienes, con perjuicio del bien común. Tan sólo la ley divina prohíbe todos los pecados (124).

Tres siglos más tarde el Padre Francisco Suárez S. I., al tratar de si la ley civil puede prohibir todos los vicios contra todas las virtudes, observó que ni siquiera en materia de justicia lo puede prohibir todo, como el engaño en las compras no más allá de la mitad o sin enorme lesión y otras parecidos (125).

17. Con estos antecedentes, parece que tenemos algo desbrozado el camino para señalar la calificación jurídica de la situación contrapuesta a los deberes del rico respecto de lo superfluo. Pero para comprender esta calificación, conviene que previamente contemplemos las distintas opiniones que se han

(123) «De la virtud de la justicia a lo justo jurídico», especialmente núm. 25, cfr. en *Rev. de Der. Español y Americano*, II Epoca, núm. 10, págs. 97 y sigs., o en *En torno al derecho natural*, Madrid, Org. Sala Ed., 1973, págs. 163 y sigs.

(124) SANTO TOMÁS: *Sum. Th.*, I^{a}:-II^{ae}, q. 91, art. 4, vol. VI, pág. 60: «Quarto quia, sicut Augustinus dicit in I "De lib. arb." lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere: quia dum auferre vellet omnnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur.»

(125) FRANCISCO SUÁREZ, S. I.: *De Legibus ac Deo Legislatore*, Lib. III, cap. XII, números 11 y 12, cfr edición bilingüe, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, volumen III, pág. 244.

formulado al respecto y que corresponden tanto a su entidad cualitativa como a su contenido cuantitativo, aunque ambas cuestiones se interfieren entre sí.

Se ha pretendido, en cuanto al primer problema, que se trata de deberes estrictamente jurídicos: de justicia conmutativa, de justicia distributiva, de justicia general o legal, o deberes no estrictamente jurídicos sino éticos. Respecto de su contenido cuantitativo se discute si la injerencia del derecho positivo ha de referirse a todo lo superfluo o tan sólo a la parte no empleada o indebidamente empleada por el propietario. Trataremos de observar simultáneamente ambas vertientes del problema.

a) *Los pobres, ¿tienen un derecho de* estricta justicia commutativa a todo lo superfluo?—Esta opinión es atribuida a la escuela de los reformistas (A. Horvath, Joh. de Ude, Eberle, Laros, Landsmesser, Lugmayer, Orel, Spaan, Vermeersh) que vienen a coincidir en que los pobres tienen riguroso derecho a la socialización de lo superfluo, pero no precisan demasiado el contenido de ese *ius estrictum*, que al parecer —según entiende Vykopal (126), que rechaza esta opinión— significaría un derecho de los pobres a expropiar lo superfluo, de acuerdo con el principio *res clamat ad dominum*.

Pero, como dice Sciacca (127), el tema de lo superfluo constituye un problema social y no entre dos individuos «privadamente» considerados.

Es evidente que Santo Tomás no admite este derecho fuera del caso de extrema necesidad para la subsistencia, muy severamente apreciado, pues en su respuesta del artículo 7, quaest 66, II^{a}-II^{ae} (128), la licitud de satisfacer una necesidad con cosas ajenas, sustrayéndolas manifiesta u ocultamente, únicamente la admite en el caso de que «sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitatae de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subvenire non potest».

b) *¿Se trata de la competencia de la* justicia distributiva, *conforme a la cual el Estado debe socializar lo superfluo, mediante la confiscación o los impuestos, y redistribuirlo igualitariamente?*—Esta sería una solución socialista, evidentemente rechazada por Santo Tomás en cuanto violaría la *potestas dispen-*

(126) VYKOPAL, Op. cit., cap. IV, págs. 76 y sig.

(127) SCIACCA, Op. y loc. cit., 7, pág. 214.

(128) SANTO TOMÁS: *Sum. Th.*, II^{a}-II^{ae}, quaest 66, art. 7, resp., vol. VIII, pág. 506, que precisamente tiene presente la afirmación de San Ambrosio: «De los hambrientos es el pan que tú tienes, de los desnudos, las ropas que tú almacenas.» La severidad del criterio de SANTO TOMÁS se comprueba en el mismo art. 7, donde después de enfrentarse con la dificultad 1, con la Decretal de Gregorio IX, 1, 5 tít. 18, c. 3, *Si quis*, que disponía: «Si alguno por necesidad de hambre o desnudez hubiera hurtado alimento, vestido o ganado, ha de hacer penitencia tres semanas», en la solución 1.ª dice: «quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas».

sandi del propietario (129). En efecto, la antes citada respuesta (130) dice precisamente que se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad.

Y, especialmente, según deduce Vykopal (131) de la sol. 3, del art. 8, quaest 66, IIª-IIªᵉ, porque el Estado no puede expropiar lo superfluo al rico en tanto éste lo administre adecuadamente, y si lo expropia, en este caso, incurre el Estado, según el Aquinatense, en *rapina et latrocinium* (132). Nadie puede privar —precisa Sciacca (133)— del derecho de propiedad, incluso de lo superfluo, a quien realizando sus fines lo convalida cumpliendo el deber natural de justicia.

c) *¿Es materia de la* justicia general o legal *que recae sobre lo superfluo conforme al «bonum commune» objeto de material de aquélla?*—Este criterio fue sostenido por Bouvier (134), del que Vykopal (135) afirma es seguidor, apoyándose en la observación del Aquinate en su II de los VIII libros sobre la Política de Aristóteles (136), de que corresponde a la sagacidad del buen legislador determinar de qué modo puede resultar común el uso de las cosas propias.

Pero esta solución merece muchas matizaciones, que vamos a tratar de simplificar:

α) Según una opinión muy difundida actualmente corresponde a la justicia general distribuir lo superfluo según el criterio del propio Estado, principalmente mediante su recaudación por medios fiscales, para redistribuirlo a través bien sea de los empréstitos para promover el desarrollo económico y social o bien mediante la prestación de servicios públicos, hoy principalmente de la Seguridad Social.

El Estado tecnocrático, en el denominado «capitalismo monopolista de Estado» y, en especial, el «socialismo sueco» (137), siguen este camino que de

---

(129) *Ibid.* IIª-IIªᵉ, quaest 66, art. 2, resp., pág. 495.

(130) *Ibid.*, IIª-IIªᵉ, quaest 66, art. 7, resp., pág. 506: «commititutur arbitrio uniusquisque dispensatio propriam rerum».

(131) VYKOPAL, Op. cit., cap. III, pág. 67.

(132) SANTO TOMÁS, quaest últ. cit., art. 8, sol. 3, pág. 509.

(133) SCIACCA, Loc. cit., 6, pág. 210.

(134) L. BOUVIER: *Le precepte de l'aumône chez Saint Thomas d'Aquin*, Montreal, 1935, págs. 161 y sigs.

(135) VYKOPAL, Op. cit., cap. IV, pág. 77.

(136) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *In VIII Libros Politicos seu de Rebus civilibus Arist. expositio*, Lib. II, 1, 4: «Quo modo autem usus propriarum rerum possit fieri communis hoc pertinent ad providentiam boni legislatoris.»

(137) Cfr. nuestro estudio «Capitalismo-Socialismo-Tecnocracia», Madrid, Speiro, 1972, páginas 9 y sigs., 41 y sigs. y 45 y sigs.

hecho confiere al Estado una fuerza, cada vez más poderosa y omnipresente, que conduce al totalitarismo cualquiera que sea su régimen político (138). De ese modo se destruyen los linderos entre el poder político y el poder económico y entre el derecho público y el derecho privado. En sus escritos póstumos había ya observado el mismo Proudhon (139), e insiste hoy en indicarlo Salleron (140), que la única garantía de las libertades es aquella separación, que resulta imposible si la propiedad se halla encadenada al poder ejecutivo aunque sólo sea a través de las inspecciones fiscales y de la consiguiente presión económica.

Tal criterio nos parece muy alejado del pensamiento del doctor Angélico, pues significa un concepto equivocado del bien común que se materializa totalmente y convierte al Estado en su detentador y no en su árbitro (141). Su negativa se puede deducir del modo como Santo Tomás (142) estimó que debía realizarse dicho bien, ordenando los objetos particulares al bien común, *no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad,* pues *el bien común llámase fin común.*

El Aquinatense parte de que *el adecuado uso de lo superfluo es primordialmente competencia de cada propietario,* según resulta de la cuestión 117 de la IIª-IIªᵉ, que dedica a la virtud de la *liberalidad,* y de las que resulta:

> — El objeto o materia de la liberalidad es el dinero y todo cuanto se aprecia en dinero, es decir, todos los bienes útiles o destinados al uso del hombre (143) y concretamente los bienes sobre los que se tiene la propiedad que comúnmente se llaman las riquezas (144).

---

(138) Cfr. EMIL BRUNNER: *La Justicia,* cap. XVI; cfr. versión en castellano de Recaséns Siches, México, 1961, págs. 167 y sigs.

(139) PROUDHON, cfr. *supra,* 6, citas consignadas en las notas 26, 27 y 28.

(140) LOUIS SALLERON: «Sur un livre de Bloch-Lainé: Pouvoir et proprieté dans l'entreprise», en *Itineraires,* núm. 75, págs. 58 y sigs.; cfr. trad. al castellano en *Verbo,* núms. 28-29, págs. 437 y sigs.

(141) MARCEL DE CORTE: «La economía al revés», en *Itineraires,* 141, págs. 106 y siguientes, o en *Verbo,* núms. 91-92, págs. 125 y sigs.

(142) SANTO TOMÁS: *Sum. Th.* Iª-IIªᵉ, quaest 90, art. 2, sol. 2, vol. VI, pág. 39: «sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel specici, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis».

(143) *Ibid.,* IIª-IIªᵉ, quaest 117, art. 3, resp. vol. IX, 568 y sig.: «Obiectum autem sive materia liberalitis est pecunia mensurari potest ut dictum est. Et quia quaelibet virtus convenienter se habet ad solum obiectum consequiens est ut cum liberalitatis sit virtus actus eius sit proportionatus pecuniae. Pecunia autem cadit sub ratione honorum utilium: quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata.»

(144) *Ibid.,* quaest 117, art. 2, resp., pág. 567: «Ea vero quae emittanda sunt

— La función de la liberalidad es el uso del dinero que consiste en su distribución (145).

— Las riquezas son de distinto modo materia de la liberalidad y de la justicia (146): El buen uso de las riquezas pertenece a la *liberalidad,* o si se utilizan para realizar grandes obras a la *magnificencia*; mientras que a la *justicia* pertenece en razón de lo debido, cuando las cosas exteriores son debidas a otros (147). Por eso, la liberalidad no es uan especie de la justicia, pero es puesta por algunos como parte de ella, como virtud aneja a la justicia; y, aunque no se funde en un débito legal, importa, no obstante, un cierto débito moral, nacido del decoro de la virtud por el que uno se obliga con otros, por lo que tiene una razón mínima de débito (148).

— El uso recto de los bienes que se nos dan es liberalidad, esto es, virtud, pues, como dice San Agustín, «es virtuoso el usar bien de aquello que podíamos utilizar para el mal», y, como dicen San Ambrosio y San Basilio, Dios da abundancia de bienes a unos «para que adquieran el mérito de su propia distribución». Pero, dice San Ambrosio: «La liberalidad es digna de encomio si no descuida a los miembros de la familia cuando éstos se hallan en necesidad», ni tampoco descuida la propia sustentación material y espiritual: «cuida tu fortuna —dice Aristóteles— para poder ser útil a otros con ella», y, además, como añade San Ambrosio: «el Señor no quiere que se repartan de una vez los bienes, sino que se administren prudentemen-

---

ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quae nomina pecuniae significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.»

(145) *Ibid.*, quaest 117, art. 4, resp., pág. 571: «quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniae est in emissione ipsus.»

(146) *Ibid.*, h. quaest, art. 2, vol. 3, pág. 567: «aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter iustitiae».

(147) *Ibid.*, h. q., art. 3, sol. 1, pág. 569: «ad liberalitatem pertinent bene uti divitiis»: «Ad iustitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti prout scilicet res exterior debetur alteri»; «Unde et magnificentia quodam modo se habet ex additione ad liberalitatis». Como precisa luego en la quaest 128, art. 1, sol. 1, pág. 761: «quod magnificientia circa materia, liberalitatis addit quandam magnitudinem, quod pertinet ad rationem ardui, quod est obiectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo. Et ex hac parte pertinet ad fortitudinem».

(148) *Ibid.*, quaest 117, art. 5, resp. y sol. 1, pág. 573: «liberalitas non est species iustitiae: quia iustitia exhibet alteri quod est eius, liberalitas autem exhibet id quod est suum»: «Et ideo liberalitatis a quibusdam ponitur pars iustitiae sicut virtus et annexa ut principali» ... «liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitiae attendit tamen debitum quadam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia non ex quod sit alteri obligatus. Unde minime habet rationi debiti.»

te» (149). La prudencia debe cuidar que no se sustraiga ni se disipe inútilmente el dinero; pero gastarlo útilmente requiere más prudencia que conservarlo con utilidad, porque para que sea bueno el uso, que se puede comparar al movimiento, debe tener en cuenta más requisitos que la simple conservación, asimilada al reposo» (150).

Vykopal (151) precisa que «si el rico, conforme a la justicia social, ofrece lo superfluo suyo al pobre como posibilidad de trabajo remunerado, entonces el salario que el rico dador de trabajo debe al necesitado trabajador, es debido no ya sólo por justicia social, sino por justicia conmutativa».

β) Una atenuación de ese criterio que acabamos de ver rechazado consiste en estimar que *el Estado sólo debe intervenir subsidiariamente* cuando el individuo no sepa regular su *bonum* con el *bonum commune*. Ese es criterio de Vykopal (152), quien previamente subraya que «Santo Tomás deja una gran libertad al individuo en lo referente a la devolución de lo superfluo al bien común».

A su juicio, «para ser fiel al pensamiento de Santo Tomás, este derecho del Estado de garantizar el fin social de lo superfluo deriva inmediatamente de la autoridad estatal, pero *mediate et finaliter* de la ley natural, por lo tanto de Dios. La intervención del Estado, por lo tanto, no toma el aspecto de una confiscación, sino el de un servicio que debe cumplir por el interés común, y únicamente está justificado en el caso de que el individuo no cumpla su deber para con la comunidad».

«El Estado —prosigue el mismo autor—, para poder constreñir a los ricos con justas leyes al uso de lo superfluo, deberá efectuar una estimación, o al menos una aproximación, del mismo superfluo para luego realizar su reparto. Es muy difícil, sin embargo, establecer si un Estado moderno se halla en situación de conseguir este cómputo, e incluso es difícil establecer qué forma es preferible. Parece que un Estado con la economía dirigida se hallaría en mejor situación de calcular lo superfluo de las riquezas y para

(149) *Ibid.*, h. q., art. 1, resp. y sol. 1, págs. 564 y sig.

(150) *Ibid.*, h. q., art. 4, sol. 1, pág. 571: «ad prudentiam pertinent custodiam pecuniam ne subripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiae quam utiliter eam conservere, sed maioris: quia plura qui sunt attenda circa usum rei, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quia assimilatur quieti.»

(151) VYKOPAL, Op. cit., cap. IV, pág. 83, *in fine* y sig., qut se apoya en *De regimine Principum ad Regem Cipri et Regimine Iudeorum ad Ducissan Brabrantiae*, 1, 15, y en la *Summa Theologica*, Ia-IIae, quaest 90, art. 2, vol. VI, págs. 38 y sigs.

(152) *Ibid.*, Op. y cap. últ. cit., págs. 84 y sig.

garantizar mejor su justo uso. El problema de la expropiación de lo superfluo en el caso de que los ricos voluntariamente no quieran cederlo, es un problema económico-jurídico, que no entra en nuestro examen teórico».

Este último párrafo muestra el punto más problemático de esta posición que ahora examinamos.

Como ha expuesto Sciacca (153), la medida que separa lo necesario de lo superfluo, así como su buen y mal uso, «no puede ser sino interior», corresponde en el orden humano a su naturaleza moral.

El problema no es sólo económico. El bien común comprende también el libre desenvolvimiento humano, que estimula la responsabilidad y la iniciativa personales, y contempla el peligro de que quienes tienen en sus manos las riendas del Estado ahoguen toda libertad política y civil. Así resulta que:

> — El *liberalismo* opta por la libertad económica, preocupado por lo que cree más adecuado al desarrollo de la economía y olvida el desorden político y social a que puede llevar, y menos aún piensa en la gravedad de todo desorden moral.
>
> — El *dirigismo*, a la inversa, y más que él la tecnocracia, piensan en que la dirección estatal de la economía es lo más favorable para ésta, pero olvidan el riesgo que con ello se produce, de modo progresivamente creciente, de caer en el totalitarismo y de matar toda iniciativa y amor al riesgo personal, base del progreso, y de asfixiar el sentido de la responsabilidad y, con él, todas las libertades.

Como ha observado Messner (154): «En gran medida impera hoy el error de que creer todo lo que se opone a la propiedad privada industrial es sin más algo "social", ya se trate de la expropiación de la ganancia o el ingreso a través de la política tributaria, de limitaciones de política social a los derechos de propiedad por medio del gravamen de la propiedad empresarial o de la casi vertical progresión de la confiscación del patrimonio hereditario por el Estado, de las exacciones forzosas de los institutos de seguridad social o también de las enormes expropiaciones —verdadera bofetada a la justicia— ligadas a la inflación. Contra las expropiaciones inflacionarias debería haberse opuesto la conciencia pública sin ceder en lo más mínimo, lo cual no ha sido, sin embargo, el caso, debido a la aparente justificación de las mismas por su vinculación a los medios de urgencia "social"».

---

(153) SCIACCA, Op. y cap. cit., 6, págs. 212 y sigs.

(154) JOHANNES MESSNER: *La cuestión social*, § 126; cfr. vers. en castellano, Madrid, Ed. Rialp, 1960, pág. 458.

«Esta confusión de lo colectivista y lo social se reconduce en no pequeña proporción a la infiltración de ideas y conceptos marxistas en el pensamiento —prosigue Messner—. Y el socialismo (...) sabe sacar partido al hecho de haber estado hablando desde los años veinte de "democracia económica" en lugar de "socialismo", concepto hoy vinculado a su interpretación de la Seguridad Social. Nos referimos a este respecto a la "fría socialización" resultante de una política de socavón progresivo del derecho a la propiedad privada, o sea, de una política social y tributaria ordenada a una colectivización cada vez más acusada, así como por medio de los múltiples instrumentos mencionados.»

Hay un lamentable olvido en toda esa política, y, para salir al paso de estas concepciones equivocadas, Messner nos invita a recordar la «esencia jurídica natural de la propiedad privada».

Sciacca (155) precisa que el Estado no debe asumir el derecho correspondiente a un ciudadano sino que ha de hacerle cumplir su deber natural de justicia; que su acción no debe ser punitiva sino dirigirse a conseguir la enmienda, es decir, «la reforma interior, a través de la acción exterior de la reforma jurídico social de modo que, bajo la fuerza de tal acción, adquiera la sensibilidad del deber que venza al egoísmo; y el egoísmo se vence no cuando se reprime con la fuerza —pues explota más violento a la primera ocasión— sino cuando la voluntad acepta libremente el deber y se hace libre en esta aceptación».

φ) *Entonces los deberes del propietario, ¿tienen carácter ético, que no hay derecho a exigirlos por la ley, sino únicamente cuando el desorden que produzcan sea de tal grado que el bien común requiera su reglamentación o corrección?*

Esta interpretación, que fue la del P. Víctor Catherein (156), la hallamos en las Encíclicas *Rerum novarum*, n. 19, y *Quadragesimo anno*, 47. En ésta, PíoXI afirmó: «dominos autem re sua non uti sino honesta, non huius est iustitiae, sed aliarum virtutum, quarum officia "lege agendo petere ius non est"»: que los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales «no hay derecho de exigirlo por la ley».

Es evidente que el *bien común* es lo que debe determinar cuando el desorden introducido por el incumplimiento de estos deberes éticos es o no

(155) SCIACCA, cap. cit., 8, págs. 218 y sigs.

(156) VÍCTOR CATHREIN, S. I.: *Filosofía del Derecho. El Derecho natural y el positivo*, parte III, cap. V, § 3; cfr. 7.ª edición en castellano, Madrid, Inst. Ed. Reus, 1958, págs. 281 y sigs.

menor al que siempre produce la intervención estatal en esferas que deben corresponder a la libertad civil (157).

Esta consideración debe presidir la función del Estado, como *gerente* y *guardián de las exigencias del bien común* (158), conforme hemos visto que Santo Tomás lo entiende.

Las mismas Encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno* reprueban las extralimitaciones del Estado en esta materia: «está claro —dice Pío XI, número 49— que al Estado no le es lícito desempeñar este cometido de una manera arbitraria, pues es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transmitir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable, no pudiendo quitarlo el Estado, porque el hombre es anterior al Estado, y también la familia es lógica y realmente anterior a la sociedad civil. Por ello, el sapientísimo Pontífice [León XIII] declaró ilícito que el Estado gravara la propiedad privada con exceso de tributos e impuestos. Pues el derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza y, por tanto, la autoridad pública no puede abolirlo, sino solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común. Ahora bien, cuando el Estado armoniza la propiedad privada con las necesidades del bien común, no perjudica a los poseedores particulares, sino que, por el contrario, les presta un eficaz apoyo, en cuanto que de ese modo impide vigorosamente que la posesión privada de los bienes, que el providentísimo Autor de la naturaleza dispuso para sustento de la vida humana, provoque daños intolerables y se precipite en la ruina: no destruye la propiedad privada, sino que la defiende; no debilita el dominio particular, sino que lo robustece».

El *principio de subsidiariedad* es también básico aquí. El respeto al buen uso de lo superfluo —que debe fiscalizarse sólo en *cuanto atente cualitativamente al bien común de modo manifiesto*— debe ser respetado, no sólo administrativamente, sino también fiscalmente, y a él atentan las imposiciones sobre el capital, e incluso sobre la renta, cuando desconocen aquella prioridad del derecho del propietario al buen uso —en negocios favorables al bien común o con actos de beneficencia— según su propia iniciativa, como hemos visto que Santo Tomás desarrolla al tratar de la virtud de la liberalidad.

18. Para concluir este análisis de las enseñanzas de Santo Tomás de

---

(157) Cfr. nuestro referido estudio «De la virtud de...», 12 y 13, en *R. D. E. y A.*, páginas 66 y sigs., o *En torno...*, págs. 163 y sigs., y en *Sociedad de masas y Derecho*, número 78, págs. 320 y sigs.

(158) La expresión es del padre TEÓFILO URDÁNOZ, O. P., Introducción a la quaest 66, de la IIª-IIªᵉ, vol. VIII, Ed. B. A. C., pág. 486.

Aquino acerca de la propiedad y los deberes dimanantes de su buen uso, debemos insistir en algo que resalta del conjunto de su obra.

Un buen amigo nuestro, comparando la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino con la obra de las escuelas monásticas, ha afirmado que ésta era retablo mientras aquélla es catedral gótica. Le replicamos que la obra de Santo Tomás es a la vez catedral y retablos, pero, además, que lo especialmente vigente hoy de sus enseñanzas es su visión de la estructura orgánica de esa catedral gótica infinita que expresa el orden de la creación, de la que nos ha legado el esquema, y que también es asimismo vigente su método, que nos enseña el modo de construir correctamente toda clase de retablos con la mejor artesanía jurídica.

La catedral gótica realmente es frágil, requiere todos sus pilares, y su armonía exige el adecuado equilibrio de todos sus elementos; no es posible que cualquiera de ellos absorba a los demás.

Es algo que no podemos olvidar.

Santo Tomás vislumbra en el orden de la creación distintas esferas divinas y humanas; naturales, inmediata o mediatamente determinadas por la adecuación racional a un fin común; de consejos y de preceptos, morales y jurídicos, de derecho natural o positivo, divino o humano, etc. Todas estas esferas forman un conjunto del que ninguna puede separarse, hipertrofiarse ni minusvalerse. Cada una juega su propio papel en la total armonía. Los ámbitos de que lo jurídico y de lo moral, de los consejos y de los preceptos, de lo que positivamente debe ser exigido por el Estado u otras autoridades y de lo que ha de ser determinado por los órganos sociales naturales o por las personas privadas, no deben interferirse entre sí.

Ahora bien, si alguno de estos ámbitos deja de funcionar, verbigracia, el de la moral, por debilitarse su sentimiento social, el desequilibrio es inevitable. Entonces:

> — o bien el ámbito de lo positivamente impuesto por el Estado se extenderá, creando una presión que asfixiará la libertad, adormecerá la libre iniciativa, el impulso individual y, con él, la espontaneidad social del progreso, y destruirá los vínculos sociales naturales;
>
> — o bien, se caerá en un hedonismo egoísta y materialista que llevará a la disolución social, a la corrupción y a la revolución.

El dilema es fatal, y, al final, su salida pasará por el desastre, a no ser que el Estado se limite a restablecer el orden en lo más perentorio y suscite la reacción social, en lugar de tratar de sustuirla permanentemente por su intervención protésica y ortopédica, tecnocráticamente mecanizada.

Observemos bien, en su conjunto y en sus detalles, la catedral gótica del orden cristiano que nos mostró Santo Tomás. Veamos cuán diferente resulta tanto de un fideísmo aislado de la realidad como de un panjuridismo positivista que todo quiere regularlo con normas legales y reglamentarias, con obligatoriedad jurídica. La concepción que Santo Tomás extrae de su contemplación del orden de la creación, comprende la realidad total y, por eso, para su solidez *gnoseológica* necesita que mantengamos firmes todos sus fundamentos, sus pilares, sus columnas... Pero el conocimiento —como en él— debe mantenerse en una rigurosa sumisión *ontológica*.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

RÉSUMÉ

Il est intéressant de confronter la ligne de position de Saint Thomas d'Aquin face au problème de la propriété privée, en l'observant à contre jour des positions des pactistes Hobbes, Locke et Rousseau, de Marx et Engels et de Proudhon. Chez tous ces auteurs, l'ordre moral est étouffé ou nié par un positivisme immanent. Les pactistes l'absorbent dans un positivisme légal émanant de l'Etat. Marx et Engels le refusent pour s'enfermer dans le matérialisme historique et Proudhon s'en remet au dictamen d'un positivisme sociologique. Ainsi les perspectives de tous ceux-ci sont unilatérales, incomplètes et résultent donc arbitraires et source d'abus de pouvoir, que ce soit de la part du propriétaire ou bien de l'Etat tout-puissant et de ses fonctionnaires.

Saint Thomas, par contre, a envisagé l'homme dans toutes ses dimensions, avec toutes ses possibilités et ses limitations, et aussi l'ordre de la création dans tous ses aspects connus par l'être humain. Il n'a pas tout déduit d'une seule des qualités de l'homme, disséquant ainsi son essence, ni réduit l'ordre de l'univers à un seul de ses aspects: politique, économique, sociologique; ni s'est perdu en idéalismes qui oublieront les limitations de la nature de l'homme et l'influence sur celle-ci de la situation historique concrète dans laquelle elle vivrait.

Pour bien s'imprégner de la position de Saint Thomas d'Aquin quant à la propriété, il faut étudier avec le plus grand soin ce qui est pour lui conseil et précepte; ce qui est de justice et ce qui est de libéralité; ce qui est précepte moral et précepte juridique; ce qui est de droit divin et ce qui est de droit naturel humain.

Dans Saint Thomas la distinction est fondamentale: entre la potestas

procurandi et dispensandi, *expression du droit de propriété, et son* usage et jouissance, *duquel il sépare le* nécessaire *—distinguant entre le* necessarium vitae *et le* necessarium personae, *qu'il a étudié longuement— et le* superflu, *qui comprend ce qui excède du nécessaire entre lesquels il n'a pas signalé de limite quantitative sinon qualitative, dans l'ordre de la finalité de son acquisition et de son destin.*

Le superfluum *est destiné à sa* comunicatio, *ou bien par la libéralité ou l'aumône ou la magnificence, ou bien par son emploi selon la* publicam utilitatem.

Cette comunication *n'est pas un simple conseil sinon un précepte de justice, de droit naturel divin, dérivé de la destination des biens de la terre aux besoins de tous les hommes. Mais comment doit se traduire ce précepte dans le droit naturel-humain? Celui-ci qui détermine ce qui doit être objet de sanction juridique humaine, ne peut pas rassembler tout l'ordre divin de la justice, ou seulement quand le détermine le bien commun, car il est nécessaire qu'avec l'exigence d'un bien il ne se produise pas un plus grand mal, ni soit empêchés de plus grands biens. Les formulations qui ont été proposées pour la traduction juridique de* ce debitum *sont diverses, et dans cet article sont exposées les fondamentales.*

SUMMARY

It is interesting to compare the position of St. Thomas Aquinas with regard to the problem of private property with those taken by the advocates of Social Contract Hobbes, Locke and Rousseau, Marx and Engels, and finally Proudhon. In all these authors moral order is stifled or denied by an immanent positivism. The first three absorb it in a legal positivism that emanates from the State, Marx and Engels reject it to enclose themselves wholly within historical materialism and Proudhon adopts the dictates of sociological positivism. The viewpoints of all of them are thus unilateral, incomplete and therefore arbitrary and the source of abuses of power, either by the landowner or the all-power ful State and its functionaries.

Aquinas, on the other hand, had considered man in all his dimensions, with all his possibilities and limitations, and the order of creation too in all the aspects open to human understanding. He did not attempt to deduce everything from one of man's qualities alone, confining his essence within an arid scheme, or reduce the order of the universe to a single one of its aspects —the political, the economic or the sociological. Nor did he lose himself

in idealistic theories that forget the limitations of man's nature and the effect on it of the concrete historical situation in which he lives.

To understand the position of Aquinas with regard to property correctly, one must first examine with the greatest care the distinction he made between counsel and precept, just right and liberal gift, moral precept and legal precept, divine law and natural human law.

It is said that according to St. Thomas the institution of property belongs to natural law, but only to secondary natural law —a second— class variety, as it were. All the same, primary natural law stems, for St. Thomas, from the nature of the thing itself and is common to man and the animals, as in Gayo's definition. That is to say, it is pre-legal; it belongs to the nature of the things themselves. But it is only law in the broad sense of law imposed by God on the physical and biological order, reflected in man by his natural instincts.

Real natural law in its human and legal sense is precisely the secondary kind that refers to the dictates of practical reason, which jugges things in the light of their consequences. If this criterion is applied to the right to property, we see that the possession of goods has not been the result of nature but of natural reason working in the interests of human utility.

In Aquinas the distinction between potestas procurandi et dispensandi, *expression of the right to property, and its* use and enjoyment *is fundamental. He separates the* necessary *—distinguishing between what is* necessarium vitae *and* necessarium personae, *a matter to which he devoted considerable space— from the* superflous, *which is simply a surplus of the necessary, and he set no quantitative or qualitative limits to the purposes behind the latter's acquisition or the uses to which it might be put.*

This superfluum *serves for* communicatio, *either through liberality, alms or munificence, or spending according to* publicam utilitatem.

Communicatio *is no mere counsel but a precept of justice, of divine natural law, derived from the idea that the goods of the earth are intended to satisfy the needs of all men.*

But how is this precept to be translated in terms of natural, human law? The latter establishes what should be the object of human legal sanction and cannot express the entire divine order of justice, which it can only reflect in so far as this involves the common good, since it is essential that the requirement of a good should not lead to a greater evil or prevent the obtaining of greater goods. This debitum *has been interpreted juridically in a variety of ways:*

a) The poor have the right to strict mutative justice. *This runs counter*

to St. Thomas, who limits this right to cases of urgent and evident need for purposes of subsistence.

b) It is of the competence of distributive justice, *in accordance with which the State should socialize what is superfluous. But this contradicts the* potestas dispensandi *which Aquinas attributes to the owner.*

c) It is of the competence of general or legal justice, *the superfluous being considered as belonging to the* bonum commune. *But it is not easy to establish who is competent to decide what is superfluous and when it is a case of the owner failing to fulfil his obligation to dispose of it according to its intended purpose, a duty which St. Thomas examined in his discussion of the virtues of liberality and munificence. The application of the "subsidiary" principle is one of the matters involved here.*

d) It is a question of the ethical duties of the owner, which cannot be required by law unless the disorder to which their general unfulfilment gives rise is so great that the common good requires the appropriate regulation or correction.

The risks of abuses by owners —underestimated by liberalism— and those of Statism leading to totalitarianism —discarded by socialism and technocracy for different reasons— form the essential background to this vital subject on the polemical frontier between public (administrative, fiscal, labour) law and private (civil and mercantile) law.